Principes de Philosophie

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE TÉQUI :

Hors de l'Eglise point de salut. In-12. 2e édition.
La Causalité instrumentale en Théologie. In-12
Réponses théologiques à quelques questions d'actualité.
Le Mystère de la Rédemption. In-12. 3e édition.
Le Mystère de la Très Sainte Trinité. In-12. 2e édition.
Le Mystère de l'Incarnation. In-12. 2e édition.
La Sainte Eucharistie. In-12. 3e édition.
La Vierge-Prêtre. In-12. 3e édition.
Les Dominicaines de Pellevoisin.
Principes de Philosophie : les vingt-quatre thèses thomistes.

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX

Les Vœux de religion contre les attaques actuelles. In-12.
La Fraternité du Sacerdoce et de l'Etat religieux. In-12.
Le Rosaire et la Sainteté. In-12.
La Lumière et la Foi. In-12.
Marie pleine de grâce. In-12.

Cursus Philosophiæ ad Theologiam Doctoris Angelici propædeuticus. Editio Tertia. Six volumes in-8° :

I. *Logica.*
II. *Philosophia naturalis.* I. P. *Cosmologia.*
III. *Philosophia naturalis.* II. P. *Biologia et Psychologia.*
IV. *Metaphysica psychologica.*
V. *Metaphysica ontologica.* I.
VI. *Metaphysica ontologica.* II.

Tractatus dogmatici, 4 vol. in-8.

St. Albert's College Library

R. P Édouard HUGON

DES FRÈRES PRÊCHEURS, MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

Principes de Philosophie

LES VINGT-QUATRE THÈSES THOMISTES

TROISIÈME ÉDITION

PARIS-6e
PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1922

Nihil obstat :

Romae, die 20 junii 1922.

Fr. Reginaldus SCHULTER, O. P.

Fr. Reginaldus GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Imprimatur :

Romae, die 29 junii 1922.

Fr. Ludovicus THEISSLINY.
Magister Generalis O. F. P.

Imprimatur :

Parisiis, die 2 septembris 1922.

E. ADAM,
v. g.

PRÉFACE

On sait que le Souverain Pontife Pie X, par son *Motu Proprio* du 29 juin 1914, avait prescrit que dans toutes les écoles de philosophie seraient enseignés et tenus religieusement les principes et les grands points de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, *Principia et pronuntiata majora*, et que, dans les centres d'études théologiques, la *Somme Théologique* serait le livre *de texte*.

Des Maîtres de divers Instituts proposèrent à la Sacrée Congrégation des Etudes certaines thèses qu'ils avaient eux-mêmes l'habitude d'enseigner et de défendre, comme rédigées en rapport avec les principes les plus importants du saint Docteur, surtout en ce qui est de la métaphysique.

La Sacrée Congrégation ayant examiné soigneusement les thèses en question et les ayant soumises au Saint-Père, répondit par ordre de Sa Sainteté qu'elles contiennent ouvertement les principes et les grands points de la doctrine du saint Docteur (1).

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, VI, 383, ss.

Ces thèses, au nombre de vingt-quatre, expriment donc exactement les *principia et pronuntiata majora* que le *Motu Proprio* commandait de suivre religieusement .

Après la mort de Pie X, des doutes furent portés à la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités. Après deux réunions plénières, en février 1916, auxquelles assista le cardinal Mercier, venu à Rome en pleine guerre pour les graves affaires de la Belgique, la Sacrée Congrégation décida que la *Somme Théologique* doit être le livre de texte pour la partie scolastique et que les vingt-quatre thèses doivent être proposées comme des règles de direction entièrement sûres, *proponantur veluti tutae normae directivae*. Dans l'audience accordée au secrétaire de la Sacrée Congrégation, le 25 février 1916, Benoît XV confirma de sa suprême autorité la décision des Cardinaux, laquelle fut rendue publique le jour même de la fête de saint Thomas, le 7 mars 1916 (1).

En 1917, Benoît XV approuve et promulgue le *Code* de droit canonique, qui contient, non de simples conseils, mais des lois. Une loi est donc imposée aux professeurs de traiter de tous points les études de la philosophie rationnelle et de la théologie et la formation des élèves dans ces sciences, selon la méthode, la doctrine et les

(1) Voir P. PÈGUES, O. P., *Autour de saint Thomas, une controverse récente*, Toulouse et Paris, 1918.

principes du Docteur Angélique, et de s'y tenir religieusement : « *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et clumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam atque sancte teneant* (1). »

On aura remarqué les trois choses qui sont si nettement indiquées : la méthode, *rationem ;* la doctrine elle-même, *doctrinam ;* les principes, qui doivent diriger maîtres et élèves, *principia.* Il n'est pas loisible de s'en écarter, il faut les suivre religieusement, *eaque sancte teneant.*

Parmi les sources qu'il indique, le *Code* signale le décret de la Sacrée Congrégation approuvant les vingt-quatre thèses comme *pronuntiata majora* de saint Thomas. Ces vingt-quatre thèses représentent donc bien la *doctrine* et les *principes* que le *Code*, aussi bien que Pie X, prescrit de suivre religieuseent.

Le même Benoît XV, au cours d'une audience particulière qu'il daigna m'accorder, me recommanda de commenter ces thèses et de les faire ressortir et resplendir dans *leur vérité objective.* S'il n'entendait pas les imposer à l'assentiment intérieur, il demandait qu'elles fussent *proposées comme la doctrine préférée par l'Eglise :* c'est l'expression qu'il répétait avec complaisance.

Le nouveau Pontife, Pie XI, qui fut jadis un des premiers docteurs de l'Académie romaine de

(1) *Code*, can. 1366, § 2.

saint Thomas d'Aquin, a daigné lui aussi, encourager ces études.

Pour répondre à ces désirs des Papes, j'ai essayé de donner à chacune des thèses un commentaire bref et substantiel, qui évite toute polémique et tend uniquement à exposer la doctrine avec sérénité, clarté et précision.

L'ensemble de ces propositions constitue un véritable abrégé de toute la philosophie : on part des sommets de l'ontologie pour descendre ensuite aux problèmes de la philosophie naturelle, et, après avoir condensé la doctrine psychologique, on remonte à Dieu, premier Être et premier Moteur.

Notre étude se ramènera donc aux points suivants :

I. *Ontologie de saint Thomas*, th. I-VII.
II. *Cosmologie de saint Thomas*, th. VIII-XII.
III. *Biologie et Psychologie de saint Thomas*, th. XIII-XXI.
IV. *Theodicée de saint Thomas*, th. XXII-XXIV.

Il a fallu nécessairement se restreindre, pour rester dans le cadre des thèses. Toutefois, afin de montrer davantage l'harmonie des doctrines thomistes, nous avons signalé, à l'occasion, les diverses applications à l'ordre surnaturel, et nous avons ajouté quelques compléments théologiques

à la Théodicée, afin que le traité de Dieu eût l'ampleur qui lui convient.

Nous osons espérer que ce modeste travail, désiré aussi par des évêques et des membres du Sacré Collège, sera utile, non seulement aux étudiants ecclésiastiques, mais a toutes les personnes désireuses de s'initier à cette philosophie toujours vivante, *philosophia perrennis*, que l'Eglise ne cesse de recommander (1). Il peut servir de préparation et d'introduction à nos traités théologiques sur les Mystères, édités par la librairie P. Téqui et auxquels le public catholique a fait si bon accueil.

(1) On pourra consulter le commentaire italien que le P. MATIUSSI, S. J., a publié d'abord dans la *Civiltà Catholica*, puis en volume, Rome, 1917.

PREMIÈRE PARTIE

L'Ontologie de saint Thomas

CHAPITRE PREMIER

LA PUISSANCE ET L'ACTE

THÈSE I. — « *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

La puissance et l'acte divisent l'être de telle sorte que tout ce qui est ou bien soit acte pur, ou bien soit composé nécessairement de puissance et d'acte comme principes premiers et intrinsèques (1). »

Ces notions sont les plus universelles de la philosophie, et elles se fondent sur l'expérience et le sens commun (2).

Parmi les choses que nous atteste le sens commun, il en est qui *peuvent* être et ne sont pas encore, il en est qui *sont* déjà. Ce qui peut être est en *puissance*, ce qui est déjà est en *acte* : l'enfant d'un jour est philosophe en puissance, l'écrivain qui vient de publier un traité de métaphysique est philosophe en acte ; le marbre peut devenir une

(1) Cette proposition est contenue ouvertement dans les œuvres de saint Thomas, non seulement dans la *Somme*, où il est dit : « *Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis* », I. P., q. 77, a. 1, mais encore dans *Metaphys.*, lib. VII, lect. I ; lib. IX ; lect. I; lect. IX.

(2) Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques*, nouvelle édition, Paris, 1922.

belle vierge, il est statue en puissance ; le ciseau de l'artiste en a tiré le chef-d'œuvre, le marbre est statue en acte ; le candidat au mandat législatif est député en puissance, l'élu est député en acte.

Ainsi la puissance et l'acte s'expliquent et se définissent par leurs rapports mutuels : la puissance est comme une capacité, une ébauche, un commencement, l'acte est le complément ; la puissance est tout ce qui demande à être perfectionné, l'acte est la perfection ou ce qui la donne.

Aristote définit la puissance : le principe d'agir ou de recevoir (3). Le principe désigne, non pas une simple possibilité ou une pure non-répugnance à exister, mais une capacité *réelle* dans un sujet réel. La simple possibilité est appelée puissance *logique* ou *objective ;* la capacité réelle est une puissance *subjective*. Le feu est un principe d'*agir*, en causant la chaleur ; l'eau est un principe de *recevoir*, puisqu'elle prend la chaleur du feu. La puissance d'agir est *active*, la puissance de recevoir est *passive*. L'une et l'autre est réelle et principe de l'acte : la première est le principe *dont* l'acte émane : la seconde, le principe *dans lequel* l'acte est reçu. La seconde est imparfaite, parce que recevoir suppose que l'on manque ; la première est, en soi, perfection, parce que, pour agir, il faut avoir déjà l'acte que l'on donne. De là cet axiome de saint Thomas : Dans la mesure où l'on est en acte et parfait, on est principe actif ; *unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicu-*

(3) Cf. ARISTOT., II, III, VII, VIII *Physic.*, et IX *Metaphys.*; S.THOM., *Comment. in Aristot.*, loc. cit.

jus (4). La seconde est donc seulement puissance, la première est déjà un acte dont dérive l'opération ou l'effet ; c'est pourquoi la seconde répugne à Dieu, mais non pas la première.

C'est de la dernière qu'il est principalement question dans la thèse présente.

Celui qui reçoit manquait d'une perfection, il a passé d'un état à un autre en l'acquérant : il a donc *changé*. D'où il suit que la puissance est le principe du changement, de la mutation ou du *mouvement*, car changer c'est se mouvoir d'un état à un autre. Et, puisque le sujet ne saurait jamais se donner ce qu'il n'a pas, il doit recevoir cette mutation d'un *autre* qui, pour le faire passer à une condition nouvelle, doit être en acte lui-même, et partant *distinct* de celui qu'il meut (5).

On voit donc que l'idée de *puissance* suggère celle de *mobile*, et l'idée d'*acte* comporte celle de *moteur* (6).

Et c'est précisément la réalité du mouvement qui nous convainc que la puissance et l'acte ne sont pas des simples vues de l'esprit. Dans l'antiquité, l'école d'Elée nia la réalité de la puissance passive ; à notre époque, les partisans de F. Herbart et les idéalistes exagérés semblent la confondre avec la pure possibilité. Les faits les plus tangibles donnent aux uns et aux autres un éclatant démenti. La nature entière est le théâtre du mouvement, les merveilles de

(4) S. THOM., I. P., q. 25, a. 1.

(5) De là cette définition de la puissance passive donnée par ARISTOTE : *Principium mutationis ab* ALIO, *in quantum est* ALIUD, IV *Physic.*; cf. S. THOM., in h. l.

(6) Cf. Mgr A. FARGES : *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile.*

la mécanique moderne, les progrès de l'industrie humaine proclament, avec la réalité du mouvement, la réalité de la puissance et de l'acte. L'oxygène et l'hydrogène, avant d'être unis, n'étaient pas l'eau, et l'eau n'a pas été tirée du néant : ils étaient donc l'eau en puissance réelle ; la graine n'était pas la plante et cependant la plante est sortie réellement de la graine ; l'embryon n'était pas l'enfant, l'enfant n'était pas le héros qui vient de gagner la bataille, et pourtant il y a eu passage réel d'un état à un autre. Il y avait donc capacité ou puissance réelle d'évoluer ainsi ; il a fallu également une énergie, une activité, en un mot, un acte, pour réaliser le passage. Dès lors, nier la réalité de la puissance et de l'acte, c'est nier la réalité de la vie, du progrès dans l'humanité, nier l'expérience, se nier soi-même, nier l'univers et le sens commun (7).

Nous sommes ainsi amenés peu à peu à comprendre la portée de l'axiome qui est la première thèse approuvée par la Sacrée Congrégation : « La puissance et l'acte divisent l'être de telle sorte que tout ce qui est ou bien soit acte pur ou bien soit nécessairement composé de puissance et d'acte comme principes premiers et intrinsèques. »

L'acte pur veut dire celui qui n'est nullement *mélangé* avec la puissance. Or, l'acte peut être mélangé de deux manières. Ou bien parce qu'il est reçu dans une puissance, comme l'âme dans le corps, la volonté dans l'âme, la vertu dans la volonté ; ou bien parce qu'il reçoit un acte ultérieur ; ainsi l'essence

(7) Pour une étude plus complète, on pourra consulter le livre cité de Mgr FARGES, et le grand ouvrage du P. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, t. I, c. 1, a. 3 ; GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*...

angélique n'est pas reçue dans un corps, mais elle reçoit l'être, elle reçoit des facultés, elle reçoit des opérations ; et, précisément, parce qu'elle reçoit ou peut recevoir, elle est en puissance à ces perfections qu'elle attend comme sa couronne. L'acte pur est donc celui qui n'est point reçu et, donc, qui n'a point de limitation par en bas ; et qui ne peut rien recevoir, et, donc, n'a point de limitation par en haut (8). Il ne saurait donc ni perdre ni acquérir, il ne comporte ni parties, ni division, ni changement. Parce qu'il est acte, il est perfection parce qu'il est pur, il exclut tout élément étranger, il est tout entier lui-même et tout entier immuable et parfait. Son nom est celui que prononce toute âme naturellement chrétienne : c'est le DIEU béni dans tous les siècles (9).

En dehors de Dieu, tout être est mélangé, parce qu'il est muable, capable de perdre et d'acquérir : il y a donc en lui l'élément *potentiel*, qui est précisément le terme ou la perfection dont l'autre a besoin. La puissance et l'acte sont ainsi les premiers et nécessaires principes dont tout être muable est constitué : impossible d'en concevoir d'autres qui soient plus universels et plus intimes au sujet. Ils sont donc appelés très justement : *primis atque intrinsecis principiis*, les principes premiers et intrinsèques.

(8) L'acte pur est appelé, à juste titre, par les scolastiques, *actus irreceptus et irreceptivus*. Cf. notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. V, p. 41 et ss.

(9) « DEUM nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : DEUS MAGNUS, DEUS BONUS, et QUOD DEUS DEDERIT, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, DEUS VIDET, et DEO COMMENDO, et DEUS MIHI REDDET. *O testimonium animae naturaliter christianae.* » TERTULL., *Apol.*, XVII ; *P. L.*, I, 610-611 ; cf. *Adv. Marcion.*, I, 10 ; *P. L.*, II, 257.

Telle est la première grande division de l'être : la puissance est comme le *genre*, le principe déterminable ; l'acte est comme la *différence*, le principe déterminant.

Saint Thomas ajoute que la puissance et l'acte divisent aussi tout genre d'être : *omne ens et omne genus entis* (10), c'est-à-dire que cette composition de puissance et d'acte est commune à toutes les catégories, à la substance comme à l'accident, de telle sorte que l'être substantiel est composé nécessairement de puissance substantielle et d'acte substantiel, et l'être accidentel est composé nécessairement de puissance accidentelle et d'acte accidentel. La puissance étant l'ébauche et le commencement, l'acte le terme et le complément, tous les deux doivent s'adapter, s'ajuster, se mesurer, s'unir étroitement, pour former un seul tout. Il est clair qu'il n'y aurait pas adaptation s'ils étaient dans un ordre différent : une puissance substantielle ne saurait être complétée que par un acte digne d'elle, c'est-à-dire substantiel ; et il est manifeste, d'autre part, qu'une puissance purement accidentelle ne saurait porter un acte substantiel : l'hypothèse se détruit d'elle-même.

Telle est la portée de l'axiome thomiste : *Potentia et actus sunt in eodem genere.* Les applications en sont innombrables : ainsi, la matière première, puissance substantielle, est complétée par la forme, qui est un acte substantiel ; nos facultés, puissances accidentelles, sont complétées par les actes accidentels, qui sont les opérations. Ce principe nous fournit donc l'argument décisif pour démontrer la distinction réelle entre l'âme et ses facultés : puisque l'acte

(10) S. THOM., I, P. q. 77, a. 1.

(c'est-à-dire notre opération) est accidentel, la puissance dont il procède immédiatement ne saurait être substantielle. Il faut dès lors conclure que la substance créée n'opère point directement et immédiatement par elle-même, mais par des accidents ou des facultés réellement distinctes d'elle. Nous reviendrons sur cette question à propos de la thèse XVII ; mais il fallait signaler dès maintenant cette application, qui fait voir déjà la richesse du premier axiome (11).

La seconde thèse va le préciser, en rappelant que l'acte est par lui-même illimité et infini et que la limite et la multiplicité viennent de la puissance.

THÈSE II. — « *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit ; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

L'acte, parce qu'il est perfection, n'est limité que par la puissance, qui est une capacité de perfection. Par conséquent, dans l'ordre où l'acte est pur, il ne peut être qu'illimité et unique ; là où il est fini et multiple, il entre en véritable composition avec la puissance (12). »

Les explications données au sujet de la première thèse suffisent à faire comprendre celle-ci. L'acte de lui-même, ne dit que perfection ; la limite, au contraire, est imperfection, lacune, privation. Dans l'ordre donc où l'être est acte, il est perfection,

(11) Nous exposons toutes ces théories dans notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 208 et ss..; t. V, p. 43 et ss.; t. VI, p. 158 et ss.

(12) Voici quelques-uns des passages où saint THOMAS enseigne clairement cette doctrine : I *Cont. Gent.*, c. 43 ; I *Sent.*, dist 43, q. 2 ; *Sum Theol.*, I, P., q. 7, aa. 1 et 2.

et par conséquent sans limite et sans lacune. S'il est borné, cela ne provient pas de lui-même, car la perfection ne saurait engendrer l'imperfection ; cela provient d'un autre, qui est la cause de la limite, parce qu'il n'est pas la perfection, mais une simple capacité de perfection, c'est-à-dire la puissance. Quand l'être est *acte tout entier* ou acte pur, il est *tout entier perfection*, et partant sans lacune, sans borne, illimité et infini.

Or, dès qu'il est infini, il est nécessairement unique. En effet, s'il y avait deux infinis réellement distincts, il devrait y avoir dans l'un quelque réalité qui ne serait pas dans l'autre et en vertu de laquelle ils se distingueraient entre eux. Cette réalité qui les différencierait serait, évidemment, une perfection. Dès lors, l'un des deux porterait une perfection qui manquerait à l'autre. Mais manquer d'une perfection c'est manquer de la plénitude de l'être, c'est dépendre de la limite, être arrêté par une borne, être soumis à la puissance, ne rester plus l'acte pur et parfait. Ainsi, l'hypothèse même de l'acte pur est détruite s'il cesse d'être illimité et unique (13). L'axiome est donc rigoureux et évident : « *In quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit ;* dans l'ordre où l'acte est pur il ne peut être qu'illimité et unique. »

De même que la limite vient de la puissance, qui est, de sa nature, imperfection et restriction, la multiplicité ne peut venir que de l'élément potentiel. Du fait qu'une perfection est multipliée, elle est divisée et, par conséquent, bornée ; elle n'est plus tout entière perfection, elle n'est plus indépendante, elle

(13) Cf. Saint Thomas, I, P., q. 11, a. 3.

est reçue dans un sujet qui la restreint. Dès lors, il ne saurait y avoir multiplication des actes, des perfections ou des formes que dans la mesure où sont multipliés les sujets qui les reçoivent : ainsi, notre humanité resterait unique s'il n'y avait pas des sujets ou des individus humains pour la multiplier (14). Mais ces sujets sont précisément la capacité réceptive que nous avons appelée la puissance.

Partout donc où nous trouvons le fini et le multiple, nous trouvons un acte qui est reçu, nous trouvons une capacité qui le restreint, le divise en le communiquant ; en un mot, nous trouvons la composition réelle de la puissance et de l'acte. Et voilà comment la seconde partie de l'axiome apparaît aussi évidente que la première : « *Ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.* Là où l'acte est fini et multiple, il entre en composition véritable avec la puissance. »

L'expérience quotidienne nous montre partout, autour de nous, la multiplicité et le fini (15); et de ces réalités tangibles nous montons, comme des effets à la cause, du mouvement au Moteur immobile, du fini à l'Infini, du multiple à l'Un, que nous appelons Dieu.

(14) On comprend ainsi la portée de cette profonde parole de saint THOMAS : « Quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, *si ponatur abstracta*, vel secundum esse, vel secundum intellectum, *non remanet nisi una* in specie una. » *De Spiritualibus creaturis*, a. 8.

(15) Pour connaître le fini point n'est besoin d'avoir tout d'abord la notion de l'infini, il nous suffit de voir les êtres tels qu'ils sont réellement autour de nous ; or l'expérience nous fait tout de suite découvrir en eux des imperfections, des lacunes, des limites. De tout cela nous tirons infailliblement la notion du fini. Cf. notre *Cursus Philos. Thomist.*, t. IV, p. 75, ss., 115, ss., et t. V, p. 186, ss.

Tout cela ressortira plus clairement de l'expos
que nous aurons à faire, dans la suite, des cinq preu
ves thomistes de l'existence de Dieu.

On voit dès maintenant la fécondité de ces princi
pes si universels, qui sont le sommet de la méta
physique et qui nous donnent la raison la plus haut
de la distinction entre les créatures et Dieu, comm
l'indique explicitement la troisième thèse (16).

(16) Pour une étude plus complète de la Puissance et d
l'Acte, on pourra consulter : Mgr FARGES, *Théorie fondamental
de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile* ; DOME
DE VORGES, *L'Acte et la Puissance*, dans les *Annales de philoso
phie chrétienne*, août 1886 ; card. MERCIER, *Ontologie* ; Kauf
man, *Etude de la cause finale dans Aristote*, traduction d
P. DEIBER, O. P.; BAUDIN, *L'acte et la puissance dans Aristote
Revue Thomiste*, 1899, 1900 ; P. GARDEIL, O. P., art. *Actc* dan
le *Dictionn. théol. cathol.*; notre *Cursus Philosophiae Thomis
ticae*, t. V, p. 29-50.

CHAPITRE II

L'ESSENCE ET L'EXISTENCE

THÈSE III. — « *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus ; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.*

C'est pourquoi dans la raison absolue de l'être même, Dieu seul subsiste, seul entièrement simple ; toutes les autres choses qui participent à l'être ont une nature qui restreint l'être, et sont constituées d'essence et d'existence, comme principes réellement distincts (1). »

Cette thèse n'est qu'une application de la doctrine déjà établie sur la puissance et l'acte. Une fois admis que Dieu est l'acte pur, il est manifeste qu'il est tout entier perfection, tout entier être, la plénitude de la perfection et de l'être, et donc l'*Etre subsistant*. Il n'est restreint par aucune limite, sans quoi il serait soumis à la puissance ; il n'a pas d'égal, sans quoi il manquerait d'une perfection que porterait cet égal, et dès lors il est absolument unique ; entièrement simple, puisqu'il est *pur* de

(1) Voici quelques indications des passages où saint THOMAS enseigne ouvertement, *plane*, cette proposition : I *Cont. Gent.*, cc. 38, 52, 53, 54 ; *De Ente et essentia*, c. 5 ; q. *de Potentia*, a. 4, *de Spiritualibus creaturis*, a. 1, *de Verit.*, q. 27, a. 1 ,ad 8 ; *Comment. in Boet.*, lect. II ; I. *Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 2 ; *Summ. Theol.*, I, P., q. 50, a. 2, ad 3.

tout mélange et de toute composition. La première partie de la thèse, qui se rapporte à Dieu, est suffisamment démontrée. La créature, au contraire, précisément parce qu'elle est composée de puissance et d'acte, n'est pas tout entière être ou perfection : l'être chez elle est restreint et mesuré, du fait qu'il n'est pas subsistant, mais reçu dans un sujet qui le divise et l'amoindrit. En elle donc il faut distinguer *ce qui* est et ce *par quoi* elle est : ce qui est, voilà l'*essence ;* ce par quoi elle est, voilà l'*existence.* L'essence est cela même qui correspond à la définition : ainsi, en définissant l'homme, j'indique l'essence humaine. Les essences des choses se comprennent à la manière dont elles se définissent : les accidents, ne pouvant être définis que par rapport au sujet qui les soutient, n'ont qu'une essence incomplète et dépendante ; les êtres substantiels, parce qu'ils peuvent être définis par eux-mêmes, ont une essence proprement dite, et chez eux c'est une seule et même réalité qui est à la fois essence, substance, nature. L'essence est la réalité première qui classe l'être dans une espèce ou dans une hiérarchie déterminée ; la substance est cette réalité en tant qu'elle existe en soi et sert de base aux accidents ; la nature est la même réalité en tant qu'elle désigne la source première dont jaillit l'opération spontanée. Lorsque la substance est absolument complète, maîtresse d'elle-même, et tout à fait incommunicable, elle s'appelle suppôt ou personne (2).

L'essence désigne déjà une perfection et de ce

(2) Nous expliquons longuement ces notions dans notre livre « *Le Mystère de la Très Sainte Trinité* », quatrième partie, chapitre premier.

chef elle est un acte ; mais, par rapport à l'existence, elle reste une puissance qui a besoin de son couronnement. L'humanité considérée en elle-même signifie une espèce déterminée et cette détermination est une perfection et cette perfection est un acte ; mais cet acte en appelle un autre et nous n'avons la réalité définitive que lorsque nous pouvons dire : l'humanité existe. C'est pourquoi l'existence est appelée l'*actualité dernière de toute forme*, de toute réalité ; rien ne peut venir après l'existence, impossible de la parfaire, d'y ajouter une perfection qui ne soit pas déjà une existence.

Voilà donc les deux principes qui constituent les êtres en dehors de Dieu : l'essence, comme puissance réelle ; l'existence, comme acte dernier. Si la puissance et l'acte se distinguent réellement, il faudra conclure de même à une distinction véritable entre l'essence et l'existence.

Cette conclusion cependant n'a pas été admise par tous les scolastiques. On est d'accord sur trois points : 1° en Dieu nulle place pour la distinction réelle, par cela même qu'il est l'Acte pur ; 2° dans les créatures, il y a manifestement distinction réelle entre l'essence à l'état idéal et abstrait et l'essence concrète et actuelle ; 3° il y a pour le moins une distinction de raison entre l'essence actuelle et l'existence. Tout le problème se ramène donc à ceci : l'essence actuelle est-elle mise dans la réalité *par elle-même*, en sorte qu'elle soit elle-même son acte d'exister, ou bien par un acte distinct d'elle et que nous appelons l'existence?

La distinction a été niée par Alexandre de Halès, Durand, Scot, les nominalistes, Suarez, Vasquez, et,

de nos jours, particulièrement par Tongiorgi, Palmieri, Franzelin, Pesch ; elle est affirmée, non seulement par saint Thomas et toute son école, mais par les grands représentants de la scolastique ; de nos jours par Sanseverino, les cardinaux Pecci, Lorenzelli et Mercier, par Mgr Farges, M. Domet de Vorges, etc. ; par d'illustres écrivains de la Compagnie de Jésus, l'école de Coïmbre, le cardinal Pallavicini, Sylvestre Maure, Liberatore, Cornoldi, Schiffini, de Maria, de San, Terrien, Remer, Mattiussi, Gény, le cardinal Billot, etc.

En défendant cette distinction, on ne prétend pas que l'essence et l'existence soient deux réalités indépendantes ou séparables l'une de l'autre, ou produites par Dieu séparément et unies ensuite ; mais l'on veut dire que la première se différencie de la seconde, comme la puissance réelle de l'acte réel. L'on n'applique ici que la doctrine fondamentale établie dans les deux premières thèses sur la puissance et l'acte, principes premiers et intrinsèques de tout ce qui n'est pas acte pur, et sur la composition véritable ou réelle de puissance et d'acte dans tous les êtres muables ou créés. « Y a-t-il un milieu entre le néant et l'actuellement existant? La question n'est pas ailleurs. L'affirmation ou la négation de la distinction réelle entre l'essence et l'existence est donc, en définitive, une thèse absolument et uniquement solidaire de l'affirmation ou de la négation de la *réalité* de la puissance, et de sa réalité distincte de l'acte, irréductible à l'acte, permanente sous l'acte (3). »

(3) P. A. DE POULPIQUET, O. P., dans la *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 48.

Qu'on ne pense pas que ce soit un problème de pure curiosité, sans portée pratique. « Cette question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence est de la plus haute importance : en un certain sens, toute la métaphysique en dépend... elle est comme le point central de toute la métaphysique, je dirai presque le cachet de son orthodoxie et le seul moyen de résoudre exactement tous les problèmes soulevés, lorsque, sans se contenter, comme on le fait trop souvent de nos jours, d'examiner les faits à la surface, on veut pénétrer dans leur profondeur (4). » — « Pour quiconque connaît l'histoire de la métaphysique, écrivait le cardinal Lorenzelli (5), au moins depuis Aristote jusqu'à Séverin Boèce, depuis Avicenne jusqu'à saint Thomas, surtout pour quiconque a lu et compris la *Somme Théologique*, cette thèse est précisément le principe fondamental de toute la vraie science touchant Dieu et les créatures, l'ordre naturel et surnaturel, telle que nous l'a enseignée le Docteur Angélique...

« Or donc toute la première partie de la *Somme* traite, comme on le sait, de Dieu, Un et Trine, de la création, des anges, de l'âme, de l'homme tout entier et du monde. Plus que toutes les autres parties, elle est bâtie, comme sur un principe premier qui lui sert de fondement, sur la vérité de l'*identité entre l'essence et l'existence en Dieu*, de *la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans tous les êtres subsistants autres que Dieu*. C'est que cette réelle distinction et cette réelle identité servent de

(4) Domet de Vorges, *Abrégé de Métaphysique*, II, p. 2, 4.
(5) Lettre du cardinal Lorenzelli au P. Del Prado, O. P., *Revue Thomiste*, 1912, p. 66 ss.

soutien et de base première à tous les autres principes moins universels ; ils donnent à toutes les conclusions qui en découlent une inébranlable fermeté. Donc, en combattant ou simplement en omettant ce premier et universel principe, ce n'est pas une *opinion* qu'on écarte, ce n'est pas une simple conclusion qu'on abandonne : *on sort tout à fait de l'école de saint Thomas.* »

La Sacrée Congrégation a pu donc, à très juste titre, ranger cette thèse parmi celles qui contiennent manifestement, *plane*, les points fondamentaux de l'Angélique Maître.

Il serait superflu d'entreprendre ici une discussion des textes, puisque l'œuvre de saint Thomas repose sur ce principe. Le saint Docteur y revient instinctivement dans ses divers ouvrages. « Il faut considérer, dit-il dans son commentaire sur Boèce, que, si l'*être* et ce *qui est* (c'est-à-dire l'*existence* et l'*essence*) diffèrent seulement selon la raison dans les êtres simples, ils diffèrent *réellement* dans les êtres composés (6). » Puis il explique ce qu'il faut entendre par être simple : « Cet être simple est sublime, et unique, c'est Dieu lui-même. *Hoc autem simplex unum et sublime est, ipse Deus.* » Voilà bien notre présente thèse : parce que Dieu est la simplicité absolue ou l'acte pur, en lui l'essence et l'existence n'admettent qu'une distinction de raison; parce que les créatures sont toutes composées de puissance et d'acte, en elles, l'essence et l'existence diffèrent *réellement.*

(6) « Est ergo considerandum quod, sicut *esse et quod est differunt in simplicibus* secundum intentionem, ita in compositis *differunt* REALITER. » (*Comment. in Boet.*, lect. II.)

La raison fondamentale a été déjà indiquée maintes fois ; essayons de la mettre davantage en relief. Si l'existence des créatures n'est pas distincte de l'essence actuelle, elle sera un acte pur, infini, unique ; et, partant, plus de distinction entre la créature et Dieu. L'acte pur, avons-nous expliqué, est celui qui n'est pas reçu dans une puissance et qui ne reçoit pas d'acte ultérieur. Or une existence indistincte de l'essence ne peut pas être reçue et ne peut pas recevoir. Où serait-elle reçue? Dans l'essence? Non, car une simple distinction de raison ne suffit pas pour qu'une réalité soit reçue, autrement l'on pourrait dire que l'existence divine est reçue dans l'essence et que Dieu n'est plus la pureté et la simplicité absolue. Que pourrait-elle recevoir? Rien ne vient après l'existence, rien n'est plus actuel que l'existence, rien ne peut la couronner, mais elle couronne toute réalité et toute perfection. Donc une existence qui ne se distingue pas de l'essence est l'acte pur, sans lacune et sans limite.

— On a essayé de répondre : l'existence créée, bien qu'elle ne soit pas reçue *dans un autre*, est cependant *reçue d'un autre*, en ce sens qu'elle vient *de* Dieu ou est produite *par* Dieu.

— L'échappatoire est vaine. L'acte n'est reçu d'un autre que dans la mesure où il implique en son concept limite et imperfection ; or il ne peut être limité que parce qu'il est reçu dans un autre, ou parce qu'il reçoit un autre. Dès lors, l'acte qui n'est pas reçu dans une puissance et qui ne reçoit pas d'acte ultérieur ne saurait venir d'un autre ou être produit par un autre. Et précisément, parce que

nous savons que l'existence des créatures est produite, nous devons confesser qu'elle est reçue *dans* un essence réellement distincte d'elle.

Et cette doctrine de saint Thomas met en parfaite lumière l'admirable harmonie des êtres. Au sommet, Dieu, qui exclut toute composition, et qui est la Pureté sans mélange, la Perfection subsistante. Au-dessous de lui, la créature spirituelle, avec la composition de puissance et d'acte, d'essence et d'existence. Au dernier degré, les créatures corporelles, qui, outre la composition réelle d'essence et d'existence, portent encore la composition réelle de matière et de forme.

Dans l'autre opinion, la gradation ne se maintient plus ; car si l'ange est sans composition réelle d'essence et d'existence, il est en tout pareil à Dieu, et la nécessité du principe de causalité n'apparaît plus évidente comme dans la théorie thomiste, selon la remarque du cardinal Mercier. « Le principe de causalité : « l'être dont l'essence n'est pas identique à l'existence dépend nécessairement d'une cause », trouve ainsi dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence sa signification rigoureuse et sa justification (7) ».

— L'objection principale se ramène à ceci : L'essence actuelle est une vraie réalité. Or elle n'est réelle que par l'existence. Donc l'essence actuelle est l'existence même.

— On oublie que la réalité peut se dire et de l'acte réel et de la puissance informée par l'acte réel. Ainsi la matière première est une réalité, non pas qu'elle soit acte elle-même, mais parce qu'elle est informée

(7) Card. MERCIER, *Ontologie*, n. 48.

par un acte qui lui donne l'actualité. Pareillement, l'essence actuelle est une réalité parce qu'elle est sous la réalite de l'acte, sans être l'acte lui-même. « Tous les négateurs de la distinction réelle entre l'essence et l'existence commencent par poser comme principe indiscutable que l'essence réelle d'un être n'est réelle que par son existence. Evidemment il faut conclure à l'identité de l'existence et de l'essence. Mais, au lieu de partir de cette assertion comme d'un axiome indubitable, ils devraient la prouver ; et ils n'y songent point ; toutes leurs arguties se réduisent donc à une vaste pétition de principe (8). »

Nous avons établi, au contraire, que l'essence actuelle des créatures n'est pas l'acte même de l'existence, autrement ce serait l'acte pur, qui n'est pas reçu et qui ne peut recevoir, et qui, partant, est unique, infini, éternel (9).

THÈSE IV. — *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

L'être (10) se dit de Dieu et des créatures, non pas d'une manière univoque ni d'une manière purement équivoque, mais d'une manière analogue, d'une analogie à la fois d'attribution et de proportionalité (11). »

(8) CYRILLE LABEYRIE, *Dogme et Métaphysique*, pp. 178-179.

(9) Pour une étude plus longue, cf. Card. MERCIER, *op. cit.*, et le P. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg, Saint-Paul, 1911.

(10) Nous abrégeons ainsi la formule latine « ens quod denominatur ab esse » dont la portée ne saurait être rendue en français ; mais nous ferons remarquer que le mot *ens* reçoit sa dénomination de *esse*, comme le mot français *étant* reçoit sa dénomination de *l'être*, puisque *étant* veut dire *ce qui a l'être*.

(11) Cette thèse est affirmée par saint THOMAS, I. *Cont. Gent.*, cc. 32, 33, 34 ; *De Potentia*, q. 7, a. 7 ; I. P., q. 13, a. 5.

On dit que plusieurs choses sont *univoques* lorsqu'elles portent le même nom et que la réalité signifiée est la même en toutes : ainsi Pierre et Paul sont univoques parce qu'ils ont la même humanité ; « l'homme et le chien sont univoques comme appartenant à la classe des animaux (12). »

Il y a *équivoque* lorsque le terme est commun et la réalité totalement différente, comme le mot *bélier* se dit du mâle de la brebis, de l'ancienne machine de guerre, de la machine servant à enfoncer les pieux, et du signe du zodiaque.

Nous avons enfin *analogie*, lorsque le terme est commun et la réalité signifiée, ni entièrement la même ni entièrement différente, mais implique un rapport et une ressemblance entre les divers êtres auxquels est attribué le nom : l'homme est *sain*, le teint du visage est *sain*, la nourriture est *saine*. Il est bien manifeste que la nourriture saine ne signifie pas tout à fait la même chose que la couleur saine ou que l'homme sain, et d'autre part, qu'il y a un certain rapprochement dans les trois cas : l'homme est appelé sain comme *sujet* de la santé ; la médecine, la nourriture sont appelées saines comme *causes* de la santé.

L'analogie est d'*attribution* lorsque la réalité signifiée se dit de l'un par rapport à un autre qui la possède à proprement parler et qui est appelé pour cela l'analogue principal et suprême : *summum vel principale analogatum* : ainsi la santé ne se dit du pouls et des remèdes que par rapport à l'homme.

(12) Petit Larrive et Fleury.

où elle se réalise dans le sens plénier. L'analogie est de *proportionnalité*, quand la réalité signifiée se trouve véritablement et intrinsèquement dans les deux termes comparés, mais non pas tout à fait de la même manière : ainsi la créature a l'être réellement et intrinsèquement, mais non pas dans cette intensité absolue qui convient à Dieu.

Nous éviterons ici les controverses d'école, nous bornant à expliquer la thèse thomiste (13).

L'être n'est pas univoque à Dieu et aux créatures, parce qu'il appartient à Dieu dans sa plénitude, aux créatures ,d'une manière limitée. « En vain répondra-t-on que tous les êtres sont égaux dans leur opposition au néant et que, par conséquent, un seul concept suffit à les embrasser tout entiers. Il n'est pas vrai qu'ils soient tous également le non-rien. Le Nécessaire, l'Infini, le Parfait, l'Immuable, l'Eternel, ne diffère-t-il pas réellement du contingent, du fini, de l'imparfait, du changeant et du temporel? La substance et l'accident, l'esprit et la matière existent-ils de la même manière (14)? »

D'autre part, ce n'est pas l'équivoque. Toute notre science naturelle de Dieu part des créatures, ainsi que des effets certains on monte infailliblement à la cause, et c'est pourquoi le Saint-Siège nous dit de croire que Dieu peut être connu par les œuvres visibles de la création, comme la cause par les effets, et, *partant*, que son existence peut aussi être démontrée : *Per visibilia creationis opera tanquam* causam per effectus certo cognosci, ADEOQUE DEMONS-

(13) Pour un exposé plus long, cf. notre *Cursus Philos. Thomist.*, vol. I, p. 45, ss.; vol. V, p. 19, ss.; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I, P.

(14) CYRILLE LABEYRIE, *Dogme et Métaphysique*, p. 74.

TRARI *etiam posse, profiteor* (15). » Cette démon
tration n'est pas sophistique, mais infaillible ; e
repose sur la connexion *nécessaire* que nous fourn
l'analogie de l'être (16).

On aura déjà compris que c'est une analogie d'a
tribution, en ce sens que l'être ne se dit de la cré
ture que par rapport à Dieu, la Plénitude subs
tante, de laquelle dépend et dérive toute particip
tion à l'être ; et une analogie de proportionnalit
parce que l'être est intrinsèquement dans la cré
ture et en Dieu ; mais en Dieu d'une manière in
niment supérieure, totalement transcendante.

Cette thèse IV énonce donc un principe très un
versel et dont les applications sont innombrable
parce qu'il régit toute notre connaissance de Di
et des choses divines, soit dans l'ordre naturel, so
et surtout dans l'ordre surnaturel, qui est l'ord
proprement divin. « Partout où pénètre un éléme
proprement divin, l'intelligence doit se mettre
hauteur, par l'intermédiaire d'une *proportion* do
la raison est le rapport foncier de l'être conditionn
exprimé dans les concepts dont nous nous servon
à l'être inconditionné et d'un autre ordre auqu
nous l'appliquons. Quand on dit, par exemple, qu
la grâce habituelle est une qualité créée, il faut sou
entendre mentalement ce que la qualité créée e

(15) *Motu Proprio* de PIE X *Sacrorum Antistitum*, 1er sep
1910 ; *Acta Apostolicae Sedis*, 1910, p. 669, ss. Nous comment
rons plus tard ce texte à propos de la thèse XXIII.

(16) « Cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sum
tur, si non erit convenientia nisi ex nomine tantum, nihil
Deo sciremus nisi nomina vana tantum, quibus res non subs
set. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philos
phis datae de Deo essent sophisticae. » (S. THOM., *De Pote
tia*, q. 7, a. 7.)

ns l'ordre des perfections de la substance créée
grâce habituelle l'est dans l'ordre des perfection-
nements divins dont Dieu enrichit l'âme humaine.
mot *divin* est dans cette porportion comme un
up d'aile qui nous transporte dans un autre monde,
une autre sphère de l'être et de la perfection. Mais
n'est pas un coup d'aile démesuré et violent, oc-
sionnant une rupture dans l'équation. La relation
i relie le divin au créé, la relation de cause à effet
une relation rigide, nécessaire ; aucune tension
saurait séparer l'effet de la cause, empêcher l'ef-
de se relier à la cause. Ne disons donc pas qu'il
intervenu un coup d'aile : disons plutôt que la
lation fondamentale de toutes les proportions théo-
giques est comme une hausse qui permet à l'es-
it de viser l'ordre des choses divines et de le dé-
re en fonction des choses humaines. Ne craignons
s de mettre de la *proportionnalité* partout. On ne
pas fait assez (17). »

17) P. Gardeil, O. P., *Revue Thomiste*, 1904, t. XII, pp. 65-66.

CHAPITRE III

LA SUBSTANCE ET LES ACCIDENTS

THÈSE V. — « *Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus : ea vero nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

Il y a, en outre, dans toute créature, composition réelle du sujet subsistant avec les formes qui lui sont ajoutées secondairement, c'est-à-dire les accidents ; et cette composition ne se comprendrait pas si l'être n'était point reçu réellement dans une essence distincte de lui (1).

Nous avons démontré, expliqué, analysé la première composition, à laquelle est soumise toute créature, c'est-à-dire la composition de puissance et d'acte, d'essence et d'existence.

Or, l'essence peut désigner une nature tellement précaire et dépendante, qu'elle a toujours besoin d'un support; ou bien une nature assez complète pour exister en elle-même et servir de soutien à tout le reste : de là une nouvelle composition, celle de la substance et de l'accident. La substance est donc l'essence qui peut exister en soi et par là même est la réalité stable qui se tient (*sub stat*) sous l'être

(1) Cette proposition est enseignée ouvertement par saint THOMAS dans ses divers écrits, notamment *De ente et essentia*, c. 7 ; I *Cont. Gent.*, c. 23 ; II *Cont. Gent.*, c. 52 ; *Sum. Theol.* I. P., q. 3, a. 6.

débile, incapable de se soutenir tout seul ; elle est justement appelée le *sujet subsistant*, qui n'a pas d'autre fondement que lui-même et sert de base à toutes les réalités qui viennent l'orner comme formes secondaires.

L'expérience *interne* découvre en nous une série de phénomènes, sensations, affections, pensers et vouloirs, qui ont commencé et qui disparaissent, tandis que le *moi* subsiste ; l'expérience *externe* nous montre dans l'univers une foule de modifications qui se succèdent, sans changer le fond substantiel, soit dans les corps, soit dans la plante, soit dans l'animal, et dans l'homme. Ces données manifestes de notre double expérience prouvent à la fois la *réalité* de la substance, qui demeure, et sa *distinction* d'avec les formes accidentelles, qui passent. La substance réelle est la substance individuelle, et, quand elle est complète, arrivée au dernier terme de l'individualité, elle s'appelle *personne*. La personne est donc la substance qui jouit de son entière individualité et qui est tout à fait à soi. Elle exclut une triple communicabilité : d'abord, celle du général au particulier, comme l'espèce se livre à l'individu, comme la nature humaine se donne à chacun des humains. Puis, celle de la partie au tout : la main, le bras, vivent dans le composé, la personne existe à part soi. Ensuite et principalement, communicabilité à un autre support. Une essence peut être excellente, à tous les points de vue, comme substance et comme espèce, condenser et épuiser, pour ainsi dire, en elle toutes les merveilles de la nature et de la grâce, telle l'Humanité de Jésus-Christ; elle ne pourra jamais être personne, de ce seul fait

qu'elle est la propriété d'un autre et qu'elle subsiste dans une autre hypostase. La personne est donc la substance qui s'appartient pleinement, le tout autonome qui est et qui agit (2).

L'accident réel, dont il est ici question, désigne *une forme* ajoutée secondairement au sujet subsistant, c'est-à-dire une essence ou nature débile ayant toujours besoin, pour exister, d'un support dont elle dépend, auquel elle est *inhérente* et sur lequel elle repose. Ce que la thèse présente tend surtout à faire ressortir, c'est la distinction réelle entre ces formes, qui commencent et disparaissent, et le fond substantiel qui est permanent. La distinction est niée par les panthéistes et les matérialistes, les cartésiens, les subjectivistes, la Philosophie nouvelle représentée par M. Bergson et son école. Et cependant la distinction réelle, qui fut enseignée par Aristote et saint Thomas, reste toujours la solution de l'expérience et du sens commun.

Que nous attestent-ils? Nous l'avons déjà remarqué, l'expérience *interne* saisit en nous, dans notre vie organique, notre vie sensitive, notre vie affective, notre vie intellectuelle, des états nouveaux et des réalités vivantes, qui surgissent et s'en vont, sans que l'âme ait changé en elle-même, sans qu'elle ait été augmentée ou amoindrie. L'expérience *externe*, qui nous garantit la réalité du *mouvement* dans sa nature, nous montre aussi un fleuve de *changements*,

(2) Nous rappelons ici la doctrine exposée dans notre livre : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*. Pour toutes ces notions de la substance et de la personne, cf. pp. 303-329, et notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. V, pp. 223-281.

des modifications qui se renouvellent indéfiniment, tandis que la substance demeure. Le minéral, la plante gardent leur fixité spécifique, malgré la mobilité des phénomènes ; l'animal et l'homme conservent leur individualité invariable sous le flux de la vie qui s'en va ou qui revient. Impossible d'expliquer tout cela par de simples relations de la substance avec un terme nouveau. Les œuvres vitales de la plante, de l'animal et de l'homme ne peuvent se réduire à des relations pures ; autrement c'en est fait de l'immanence et de la réalité de la vie.

Un autre argument avait frappé Leibnitz : « Si les accidents ne sont point distingués des substances ; si la substance est un être successif comme le mouvement ; si elle ne dure pas au delà d'un moment et ne se trouve pas la même durant quelque partie assignable du temps, non plus que ses accidents... pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinoza, que Dieu est la seule substance et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications (3)? »

Dans le domaine de la foi, cette doctrine est indiscutable. Il est certain que la grâce, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, ne sont ni la substance de l'âme, ni la substance divine, ni une substance surnaturelle ; ce sont donc des accidents distincts réellement de la substance, ce sont des formes secondaires ajoutées au sujet subsistant, qui est la nature.

La dernière partie de la thèse rappelle que cette composition de la substance et des accidents sup-

(3) Leibniz, *Essai de Théologie*, III, P.. n. 393.

pose et confirme la doctrine de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Si, en effet, l'essence est sa propre existence, elle est déjà sa perfection définitive, son acte dernier, son terme, sa couronne, ainsi que nous l'avons observé, puisque l'existence est l'actualité suprême de toute réalité, *ultima actualitas omnis formae*.

Que faut-il donc pour que l'être substantiel et l'être accidentel entrent en composition comme deux actes distincts? L'unique solution est celle de saint Thomas : tous les deux doivent être reçus dans un sujet commun, distinct réellement de chacun d'eux, c'est-à-dire l'essence. Ainsi faut-il que l'essence se différencie de l'existence pour que la substance se différencie de l'accident (4).

THÈSE VI. — « *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive* ad aliquid. *Quamvis enim* ad aliquid *non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.*

Outre les accidents absolus, il y a aussi l'accident relatif ,qui est un rapport *vers* quelque chose. Bien que ce rapport *vers* un autre ne signifie point selon sa raison propre quelque chose d'inhérent à un sujet, il a souvent sa cause dans les choses et partant une entité réelle distincte du sujet (5). »

La Sacrée Congrégation n'entre pas dans l'exposé des neuf genres d'accidents, tels que les scolastiques les présentent après Aristote et saint Thomas. Une

(4) Cf. S. THOM., II *Cont. Gent.*, c. 52 ; card. LORENZELLI, *Metaphys.*, pp. 268-269, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, pp. 71-73.

(5) Saint THOMAS a condensé toute cette doctrine dans la *Somme Théologique*. I. P., q. 28, surtout a. 1.

fois admise la distinction réelle entre la substance et les formes secondaires qui s'y ajoutent, il ne reste plus de difficulté spéciale pour nier la réalité des accidents absolus, comme la quantité et la qualité, et les autres qui s'y rattachent ou qui accompagnent le mouvement, comme l'action et la passion, etc (6).

Mais il en est un dont la réalité paraît tellement ténue qu'il est presque impossible de l'analyser et qui se définit par une préposition, *ad, vers*, la relation : c'est celui-là qu'il fallait défendre, et telle est la raison de la thèse VI.

Pour quiconque veut se maintenir encore dans les données générales du sens commun, il devient évident que l'harmonie du monde n'est pas possible sans des relations réelles. La beauté de l'armée provient de l'ordre des soldats entre eux et avec leur chef ; la beauté de l'univers résulte de l'ordre et des rapports des créatures entre elles et avec Dieu. Aussi a-t-on pu écrire : « Il y a certainement dans la nature des relations réelles : ce sont elles qui constituent l'ordre du monde (7). »

Mais on en conçoit qui n'appartiennent à aucune catégorie spéciale et ne font que représenter la convenance générale des êtres avec les conditions nécessaires de leur existence. C'est pour cela même qu'on les appelle *transcendantes* (8).

Or la relation qui nous est proposée dans la thèse VI est celle qui constitue une catégorie à part, ou un prédicament, et qui est appelée pour cela *prédi-*

(6) D'ailleurs, des thèses spéciales sont consacrées plus loin à la quantité des corps et aux facultés de l'âme.
(7) C. Labeyrie, *Dogme et Métaphysique*, p. 265.
(8) Domet de Vorges, *Abrégé de Métaphysique*, t. II, p. 146.

camentale. C'est celle-ci qui est constituée par un pur *rapport* d'un être *envers* un autre.

De nombreux éléments sont ici à considérer : la réalité qui est mise en rapport, celle envers laquelle elle est mise en rapport, le rapport même entre les deux, enfin la raison ou la cause qui fait qu'un être est en rapport avec un autre. La réalité qui est mise en rapoprt s'appelle *sujet*, celle envers laquelle elle est mise en rapport est le *terme*, la raison ou la cause de ce rapport est le *fondement* ; mais c'est le rapport lui-même qui est, à proprement parler, la *relation*. Si elle est *dans* un sujet, elle est avant tout *vers* un terme et *pour* un terme. C'est pourquoi l'énoncé de notre thèse indique expressément que la relation selon sa raison propre, ne signifie pas quelque chose d'inhérent à un sujet. « Ce n'est pas d'être *dans* un sujet, dit saint Thomas, qui la fait être relation ; ce qui la constitue telle, c'est d'être un rapport *vers* un autre (9). »

Le mot d'Aristote est aussi profond qu'expressif : τό πρός τι, *ad aliquid* (10). D'où il suit que le constitutif essentiel de la relation ce n'est pas le point de vue *dans*, c'est le point de vue *vers* (11). « La relation ne signifie, selon sa raison propre, qu'un rapport à quelque chose : on peut la définir par une simple préposition, selon l'expressive remarque de Cajetan, par la préposition *ad*, en français *vers*.

(9) S. THOM., q. 7, *de Potentia*, a. 9, ad 7

(10) ARISTOT., *Categor.*, V. Cf. SOTO, *Comment in Categor.*; CAJETAN, *in* I, P., q. 28.

(11) Le point de vue *dans*, *in*, désigne quelque chose d'accidentel dans la créature. Si on le conçoit dans l'Être infini, qui ne souffre aucune composition, il signifiera une réalité subsistante.

La relation, c'est le *ad*, le *vers*. Elle est essentiellement un rapport (12). »

Et cependant, ajoute notre texte, elle a souvent sa cause dans les choses et partant une entité distincte du sujet.

Pour établir cette réalité de la relation, il suffit de montrer que nous découvrons dans la nature trois choses réelles. Tout d'abord, un sujet réel, pour porter un ordre réel, et un terme réel, pour y répondre dignement : ainsi dans la paternité, nous avons un sujet réel, le père, et un terme réel, le fils. Il y a ensuite réciprocité réelle, en sorte que les deux extrêmes s'appellent et se détruisent mutuellement, comme le père n'est pas tel sans le fils ni le fils tel sans le père. Enfin, fondement réel pour produire un rapport réel, et c'est ainsi que la génération est l'efficace fondement de la paternité et de la filiation.

On voit par là que la relation ainsi comprise est une réalité distincte de la substance, parce que la réalité du fondement est distincte de la réalité du sujet et de la réalité du terme, comme il est manifeste que la génération est distincte et du père, dont elle est l'effet, et du fils, dont elle est la cause. Ainsi la relation prédicamentale existe réellement, « comme conséquence de l'existence du fondement, qui seul existe directement et proprement, mais elle ajoute à ce fondement quelque chose de réel, qui n'est pas compris dans ses caractères essentiels : elle en est donc réellement distincte (13). »

(12) P. Descoqs, O. P., *Comment. Summæ theologicæ*, « La Terminé », p. 88.

(13) Doniet de Vorges, *op. cit.*, p. 153.

Quand la relation est réelle dans les deux extrêmes, elle est mutuelle, comme dans les exemples cités. « Ainsi en est-il de deux corps comparés l'un à l'autre et qui sont dans les proportions de double ou de moitié ; ainsi encore d'un morceau de fer rougi au feu et du feu qui l'a rougi. Nous aurons une relation en partie réelle et en partie de raison, s'il s'agit de deux extrêmes dont l'un suppose l'autre parce qu'il reçoit son action, mais dont l'autre ne dépend en rien du premier et ne change jamais en rien en raison de lui. Ainsi de la science par rapport à l'objet sur lequel porte cette science : la science ne peut être sans l'objet, mais l'objet peut être parfaitement sans la science, et le fait d'être connu n'entraîne pour lui aucun changement (14). »

Les relations de la créature envers Dieu sont réelles, parce que la créature dépend de Dieu effectivement ; mais, du côté de Dieu, elles ne sont que de raison, car Dieu n'a aucune dépendance à l'égard de sa créature.

Cette métaphysique de la relation est déjà très intéressante, pour expliquer les rapports de la créature avec Dieu, l'harmonie et la beauté de l'univers ; elle prend une importance souveraine dans l'ordre surnaturel, pour l'intelligence du mystère de la Trinité. Les relations divines ne sont pas seulement des réalités, elles sont la vie même de Dieu, elles constituent cette adorable famille des trois Personnes, dont la vision fera nos délices dans la bienheureuse éternité (15).

(14) P. Pègues, *op. cit.*, p. 89.
(15) Cf. notre livre sur la *Trinité*, IV^e^ P., ch. II : « Les personnes et les relations. »

THÈSE VII. — « *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

La créature spirituelle est tout à fait simple dans son essence. Mais elle reste soumise à une double composition : celle de l'essence avec l'être, celle de la substance avec les accidents (16). »

Voilà le résumé et l'application des principes établis jusqu'ici. La puissance et l'acte sont les principes premiers et intrinsèques qui constituent tous les êtres en dehors de Dieu. Or, au sommet du monde créé se trouve la créature spirituelle. Comment se vérifie en elle la doctrine de la puissance et de l'acte? Ici, l'essence n'est pas composée, mais dégagée de toute matière, sans ordre de dépendance avec la matière et les corps. Elle peut, assurément, mouvoir la matière et même assumer un corps ; mais c'est seulement à titre d'agent et de moteur, sans informer le corps et sans être limité par lui. De ce chef, elle n'est pas reçue, elle a une sorte d'infinité par en bas, qui constitue la spiritualité parfaite de la substance angélique.

Mais elle est limitée par en haut, parce qu'elle reçoit l'existence et, de ce chef, elle reste soumise à *la loi fondamentale* de toutes les choses créées, qui sont constituées d'essence et d'existence comme principes réellement distincts : *tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant* (thèse III).

Elle n'est pas non plus sa fin dernière ; elle n'est

(16) Cette proposition ressort de toutes les œuvres de saint THOMAS, surtout I. P., q. 50 et ss. ; et elle est explicitement affirmée et démontrée dans la question *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

pas son opération ; car l'opération commence et disparaît, tandis que la substance demeure. L'opération angélique est donc un accident distinct de l'essence angélique. Et, puisque la puissance et l'acte sont dans le même ordre, la faculté qui est le principe de l'opération, sera un accident, comme l'opération elle-même. Nous trouvons donc dans la créature spirituelle une composition de la substance avec des facultés et des opérations, qui sont des accidents.

Dieu lui-même ne saurait affranchir la créature de cette composition, pas plus qu'il ne peut supprimer en elle la condition de créature.

Le Tout-Puissant peut bien faire que l'accident demeure séparé de la substance, et soutenu par la seule vertu divine, attendu que la cause première peut maintenir l'effet de la cause seconde lorsque celle-ci disparaît (17) ; mais il ne saurait produire une substance dénuée de tout accident ; parce que, alors, elle n'aurait plus de destinée, n'ayant plus d'*opération*, arbre stérile qui ne pourrait donner de fruit, être mutilé qui ne pourrait aboutir à aucune fin (18) ; et parce que, surtout, la créature garde toujours l'accident de relation, c'est-à-dire de la dépendance absolue à l'égard de Dieu, laquelle reste inséparable de tout ce qui est créé (19).

(17) Nous avons traité cette question des accidents séparés dans notre livre : « *La sainte Eucharistie* », pp. 138. ss, troisième édition, Paris, 1922.

(18) Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. VI, pp. 24, 25, 162

(19) « Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis. *Unde, sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque hujusmodi accidentibus.* » S. THOMAS, *Quodlib.* VII. a. 10, ad 4.

Voilà ainsi, dans une rapide synthèse, l'ontologie de saint Thomas, qui fait si bien ressortir l'harmonie des mondes : au sommet, avons-nous dit, le monde angélique, avec sa composition d'essence et d'existence, de substance et d'accident, mais avec son essence indivisible et incorruptible ; enfin, le monde corporel, avec sa composition d'essence et d'existence, de substance et d'accident, et avec une essence corruptible, constituée de matière et de forme comme vont nous l'enseigner les thèses suivantes, résumé de toute la cosmologie.

C'est ainsi que ces propositions si abstraites, en rappelant sans cesse la distinction de Dieu et des créatures, la transcendance du premier et l'imperfection de celles-ci, conduisent suavement l'esprit à l'acte d'adoration envers Dieu

CHAPITRE IV

APPLICATIONS A L'ORDRE NATUREL ET A L'ORDRE SURNATUREL

La théorie des accidents est tellement fondamentale qu'il est impossible sans elle d'expliquer notre connaissance naturelle ou d'analyser complètement les dogmes de notre foi.

La connaissance humaine, dans son procédé scientifique, doit conclure des accidents à la substance, de même qu'elle monte du singulier à l'universel, du particulier au général, du sensible au spirituel, du fait à l'idée. Nous n'avons pas l'intuition ou la vue immédiate de la substance ; c'est par le dehors, par ses accidents, c'est-à-dire ses opérations et ses propriétés, qu'elle se révèle à nous et que nous pouvons la démontrer. La substance est bien une horloge merveilleuse dont nous entendons les sons mesurés ; mais nous ne sommes pas entrés au dedans de l'horloge, et sans ses accidents elle resterait pour nous inerte, sans voix et sans vie. La foi a pour objet principal le surnaturel ; or, l'ordre surnaturel créé repose tout entier sur des accidents, puis-

qu'il n'existe pas et qu'il ne saurait exister de substance surnaturelle créée.

C'est marquer déjà l'importance de la question, c'est dire comment la doctrine de saint Thomas élargit le domaine de la philosophie, quelle ampleur et quelle fécondité elle lui confère, et, par là-même, quelle en est l'actualité et l'utilité pour résoudre les problèmes de nos jours qui ont trait à l'ordre surnaturel. La Sacrée Congrégation put donc à juste titre mettre en première ligne cette proposition parmi les grandes thèses de l'Ange de l'École.

Après avoir rappelé brièvement les principales données de saint Thomas sur les accidents, nous essaierons d'en faire ressortir l'importance, pour expliquer soit l'ordre naturel, soit l'ordre surnaturel.

I. *Les points fondamentaux de la doctrine de saint Thomas sur les accidents et l'application à l'ordre naturel.*

Le Docteur Angélique a suivi, interprété et perfectionné les théories d'Aristote sur la nature et les divisions de l'être accidentel. Le Stagyrite parle souvent de cet être débile, surajouté et n'ayant qu'une existence d'emprunt, συμβεβηκός, qu'il divise en neuf genres principaux. Ce que le Philosophe considère surtout dans l'accident, c'est la dépendance absolue d'avec son support ; réalité, sans doute, mais tellement précaire qu'elle est plutôt l'être d'un autre, *entis ens*, que son être à soi, comme la science

humaine, entièrement dépendante de l'esprit qui la porte et la soutient.

Aristote reconnaît déjà la distinction, que les scolastiques mettront plus tard en relief, entre l'accident *logique* (*accidens praedicabile*), c'est-à-dire ce qui peut survenir ou disparaître sans que le fond de la substance soit changé, comme la nature de l'homme demeure intacte quand elle acquiert ou perd la science ou la vertu — et l'accident *métaphysique* (*accidens praedicamentale*), c'est-à-dire la réalité débile qui a besoin d'un support pour exister, comme la couleur, la saveur, la chaleur, sont inhérentes à l'étendue et par elle au corps qu'elles modifient. L'accident réel est appelé *propre* lorsqu'il accompagne nécessairement la substance, comme les facultés notre âme, sans pouvoir jamais s'en détacher. La substance est donc le fondement duquel dérivent les propriétés inséparables ou duquel l'action fait sortir les formes accessoires (1).

Tandis que le Stagyrite considère ces deux rôles de l'accident, Porphyre s'occupe uniquement du point de vue logique et il appelle accident, συμβεβηκώς, ce qui peut survenir ou disparaître sans corruption du sujet ; à l'accident, il oppose le *propre*, ἴδιον, qui est inséparable (2).

Saint Thomas n'a pas négligé l'étude de l'*accident logique*, qu'il considère spécialement dans ses leçons sur les *Catégories ;* mais la doctrine qu'il établit avec tant de soin et qui restera définitive, c'est celle de l'*accident réel*, cette nature précaire qui a

(1) Cf. ARISTOT., *Categor.* et *Metaphys.*, IV, VII, IX ; S. THOM. *Comment. in h. l.*
(2) Cf. PORPHYR., *Isagoge*, c. V.

besoin pour exister d'un support dont elle dépend, auquel elle est inhérente et sur lequel elle repose (3). Telle est, en effet, la question qui intéresse la science du réel et sur laquelle porte la difficulté. Qu'on puisse concevoir des accidents logiques et considérer en eux des aspects purement subjectifs, la pensée moderne n'a pas à s'en émouvoir ; mais qu'il y ait des réalités objectives distinctes de la substance, voilà ce qu'ont nié et ce que nient soit les panthéistes et les matérialistes, soit les cartésiens et les subjectivistes, soit les représentants de la Philosophie nouvelle.

On peut ramener à trois grands chefs les enseignements de notre saint Docteur sur les accidents. Tout d'abord, l'accident est une forme ou entité objective qui se différencie de la substance et entre en composition réelle avec elle ; et c'est surtout dans les facultés, les habitudes et les actes, que se manifeste cette distinction incontestable. « Quoi qu'on puisse dire des facultés de l'âme, personne, à moins d'être insensé, ne soutiendra que les habitudes et les actes sont l'essence même de l'âme (4). » En second lieu, l'accident peut être miraculeusement séparé de la substance et demeurer sans aucun support, soutenu par la vertu divine, attendu que l'effet dépend bien plus de la cause première que de sa

(3) « Quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere *esse in subjecto*. » III. P., q. LXXVII, a. 1, ad 2. — Lire toute cette question LXXVII et les commentaires de saint Thomas sur les livres déjà cités de la Métaphysique d'Aristote.

(4) « Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia. » Qq. *disp. De spiritual. creat.*, a. 11, ad 1.

cause immédiate (5). L'influence de la cause première, parce qu'elle est plus universelle et plus efficace, peut maintenir l'effet lorsque la cause seconde disparaît. « Quand un gouvernement s'écroule, tous les pouvoirs subalternes qu'il pénétrait de son autorité et qui le représentaient s'écroulent avec lui ; mais, si à l'instant même où l'écroulement se fait, une autorité meilleure et plus forte remplace celle qui disparaît et pénètre les mêmes pouvoirs subalternes, est-ce qu'ils ne continueront pas leurs fonctions et leurs représentations? Voilà ce qui se passe dans le sacrement de l'autel (6). » — « On doit donc conclure sans aucune hésitation, ajoute saint Thomas, que Dieu peut faire exister l'accident sans aucun support (7). » En troisième lieu, il faut retenir que l'accident n'est point produit par voie de création, mais qu'il émane nécessairement du sujet, comme une propriété, ou qu'il est tiré de la puissance du sujet, soit de la puissance naturelle par l'action d'un agent créé, soit de la puissance obédientielle par l'action de l'Infini. Ainsi, les vertus acquises sont tirées de la puissance naturelle de notre âme par notre activité et nos exercices répétés, tandis que les vertus infuses et la grâce sanctifiante ne peuvent sortir que de notre puissance obédientielle par l'efficacité même de Dieu (8).

(5) S. THOM., I, P., q. LXXVII, art. 1.

(6) P. MONSABRÉ, 68e conférence, *Les Miracles eucharistiques*.

(7) « Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens sine subjecto. » IV. *Sent.*, *dist.* 12, q. 1, a. 1, sol. 1. — « Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt. » Off. SS. Sacrament., II Noct., lect. VI.

(8) « In anima est aliquid in potentia quod natum est reduci in actum ab agente connaturali ; et hoc modo sunt in potentia

Tels sont donc les trois points de cette doctrine fondamentale : les accidents sont réellement distincts de la substance ; ils peuvent par miracle exister séparés de tout support ; ils ne sont pas produits par voie de création, mais dépendamment de leur sujet.

Les applications innombrables et manifestes font ressortir la beauté et les merveilles de la création. L'ordre naturel est constitué lui-même par un ordre multiple qui part de la variété et se termine dans l'unité. C'est tout d'abord l'ordre *dynamique*, ou l'ordre de la causalité, cet ensemble d'êtres actifs, d'êtres passifs, cette série d'actions, d'attractions, de réactions, desquelles résulte l'harmonie toujours vivante de notre monde ; c'est ensuite l'ordre *téléologique*, ou l'ordre de la finalité ; cette tendance interne et admirable de chaque être individuel vers sa fin propre, et ce concert immense et universel de tous les êtres vers une fin commune à tous, qui est un hymne de louange au Créateur. Ces deux ordres concourent à une seule et totale harmonie, produisent une complète unité qui, au dire de saint Thomas, peut se comparer avec l'unité d'un organisme et qui chante, à sa manière, la bonté et la gloire de Dieu. « *Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium* (9).»

Or, l'un et l'autre ont besoin des accidents pour se déployer. C'est grâce aux accidents que l'ordre dynamique s'exerce et se maintient. Si la substance

in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam, et sic sunt in potentia in anima virutes infusae. » Q. unic. *de Virtut.*, a. 10, ad 13.

9) I. P., q. LXV, a. 2.

est le principe de l'énergie et de l'activité, elle n'agit point par elle-même, car il faut que la puissance et l'acte soient dans le même ordre, pour s'unir, s'ajuster, s'adapter, se compléter, former un seul tout ; et pareillement il faut que la faculté qui opère soit dans le genre d'accident, comme l'opération. Voilà pourquoi toute substance créée comporte des puissances ou des facultés distinctes d'elle-même, qui lui permettent de s'épanouir, d'atteindre la dignité de cause seconde et de devenir ainsi la coopératrice du Créateur (10). L'ordre téléologique dépend aussi des accidents. La créature n'est pas sa fin dernière, mais doit y tendre par des actes, l'acquérir et la posséder par des actes, lesquels, nous venons de le dire, restent toujours dans l'ordre accidentel. C'est pourquoi l'école de saint Thomas enseigne qu'il ne saurait exister une substance dénuée de tout accident ; parce que, alors, elle n'aurait plus de destinée, n'ayant plus d'opération, arbre stérile qui ne pourrait donner de fruit, être mutilé qui ne pourrait aboutir à aucune fin (11).

Telle est la portée de la synthèse thomiste : les accidents expliquent l'ordre naturel, l'harmonie et la beauté de l'univers, en permettant aux substances de déployer leur activité et de raconter par leurs œuvres la gloire de Dieu.

(10) Telle est la portée de l'axiome scolastique : *Actus et potentia sunt in eodem genere*, c'est-à-dire que la puissance est substantielle quand l'acte est substantiel, et accidentelle quand l'acte est accidentel, car il n'y aurait pas adaptation s'ils étaient dans un ordre différent, comme nous l'avons dit déjà, ch. I. — Cf. HUGON, *Curs., Philos. Thomist.*, t. III, p. 208 et s.; t. VI, p. 158 et s. — Nous y réfutons l'opinion opposée qui est celle de SCOT, et l'opinion intermédiaire de SUAREZ.

(11) Cf. HUGON, *Curs. Philos. Thomist.*, VI, pp. 24, 25, 162.

Mais c'est surtout par rapport aux dogmes de la foi que deviennent précieux les services rendus par cette doctrine. Nous laissons de côté la question des accidents eucharistiques, qui est toute spéciale et depuis longtemps mise en complète lumière (12), pour considérer les grands problèmes de l'ordre surnaturel, sur lesquels s'est arrêtée tout spécialement la pensée de notre génération.

II. *La théorie du surnaturel. — Les divers systèmes et la solution de saint Thomas, basée sur la doctrine des accidents.*

Le surnaturel désigne ce qui dépasse toutes les forces et toutes les exigences de la nature créée. La réalité transcendante qui excède à l'infini tout l'ordre créé, c'est Dieu dans son être propre et sa vie intime, et voilà le surnaturel par excellence : *supernaturalitas ipsius naturae divinae*. Dieu en lui-même, ou Dieu communiqué par l'union hypostatique, est le surnaturel substantiel ; l'ordre surnaturel créé n'est qu'accidentel, c'est-à-dire repose tout entier sur des accidents gratuits et transcendants.

Il suffira, pour se convaincre, de passer en revue les principales hypothèses en les confrontant avec la théorie de notre saint Docteur.

Puisque le surnaturel créé n'est pas Dieu lui-même, ni Dieu uni substantiellement, serait-il Dieu uni moralement? — ou bien une simple dénomination : fiction légale, faveur purement extérieure qui

(12) Nous avons traité cette question dans notre livre *La sainte Eucharistie*. Paris, Téqui, 3e édition, p. 138, ss.

ne changent et n'ennoblissent en rien la créature, imputation extrinsèque de la justice du Christ? — ou bien une substance créée, ou du moins un attribut nécessaire, exigé en quelque sorte par la substance? — ou enfin un accident distinct de la substance et complètement gratuit?

La première hypothèse a eu quelque vogue. Le Maître des *Sentences*, qui, par ailleurs, identifie la grâce et la charité, enseigne que la charité n'est pas une qualité créée, mais la Personne même du Saint-Esprit. Quand il s'agit des autres vertus, le divin Paraclet infuse en nous les habitudes de ces mêmes vertus et nous fait produire les actes par l'intermédiaire des vertus ; mais pour la charité, nul besoin d'une qualité créée : le Saint-Esprit nous meut directement aux actes de l'amour (13). Pierre Lombard ne nie pas qu'il y ait un ordre surnaturel de vertus créées, ou que le surnaturel repose sur des accidents gratuits ; mais il pense que la charité et la grâce, et partant la justification, ne se distinguent pas réellement de la Personne du Saint-Esprit présente en nous et habitant en nous comme chez des amis.

Cette opinion presque entièrement abandonnée, fut reprise sous une autre forme par certains protestants, qui prétendaient avec Osiandre que la grâce de la justification est la substance même de Dieu, c'est-à-dire la justice par laquelle Dieu est juste et saint en lui-même.

La théorie du Maître des *Sentences* ne peut guère se concilier avec les déclarations postérieures de

(13) PETR. LOMBARD. I *Sent.*, dist. XVII, c. 4. n. 6.

l'Eglise. Le concile de Vienne parle d'une grâce qui *informe* nos âmes, *gratiam informantem* (14); le concile de Trente répète que la grâce est *répandue* dans nos cœurs par le Saint-Esprit et qu'elle est *inhérente* en nous : *nobis inhaerentem... quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat* (15). Aucune de ces expressions ne saurait convenir au Saint-Esprit ou à la substance divine. D'ailleurs, le concile de Trente réfute expressément l'erreur d'Osiandre : « L'unique forme de notre justification, c'est la justice de Dieu, non pas celle qui le rend juste lui-même, mais celle qui nous fait justes à ses yeux (16). »

Enfin, la grâce est différente dans les hommes différents, inégale et variable, — et dans le même sujet elle peut augmenter et croître par les actes méritoires (17). Tout cela donc implique une qualité créée, accidentelle, infuse.

De cette explication désormais insoutenable, il ne faudrait pas trop rapprocher l'opinion défendue par Lessius et Petau, et à notre époque par Scheeben, c'est-à-dire que notre adoption divine serait produite en nous par la Personne du Saint-Esprit (18). Ces auteurs reconnaissent que la grâce est un don créé, une qualité permanente, et ils admettent, comme nous, un ordre surnaturel basé sur des ac-

(14) Constit. *De Summa Trinitate et fide catholica* ; DENZINGER, 483.
(15) Sess. VI, cap. 16 et can. 11.
(16) Sess. VI, cap. 7.
(17) Sess. VI, can. 24.
(18) LESSIUS, *De Perfect. divin.*, lib. X, IIa, c, XI, n. 75 ; PETAV., *De Trinit.*, lib. VIII, c. VII ; SCHEEBEN, *Dogm.*, t. III, § 169. — Pour une réfutation plus complète, voir notre ouvrage, *Tractatus dogmatici*, t. II, *de Gratia*.

cidents ; mais, d'autre part, ils amoindrissent ou restreignent le surnaturel créé en prétendant que la forme de notre filiation adoptive n'est pas une qualité infuse, mais la Personne de Dieu. Une telle conception ne saurait se justifier. Le principe immédiat qui nous rend fils est celui même qui nous donne la vie, et, par conséquent, la forme de notre filiation divine est la forme même de notre vie spirituelle. Or, si le Saint-Esprit peut verser en nous la vie pleine et abondante, il ne saurait être lui-même ni l'âme de notre corps, ni la forme intérieure de notre vie nouvelle, cette forme que le concile de Trente appelle *inhaerentem*. Il faut encore recourir à la théorie thomiste des accidents pour expliquer intégralement la doctrine catholique de la justification et de l'adoption surnaturelle.

Quant aux théolgiens de la Réforme, on sait qu'ils ont en horreur la métaphysique des accidents, et que Luther appelle « philosophie de Babylone » celle qui admet une quantité distincte de la substance (19). OEcolampade fait écho à Luther (20). Les novateurs nient donc communément que la justification requière une qualité accidentelle créée : elle n'est, selon eux, qu'une fiction légale, en ce sens, que Dieu ne nous impute plus les péchés passés ; ou bien elle est la confiance subjective qui nous fait croire que Dieu nous a pardonnés.

De nos jours, plusieurs protestants admettent une nouvelle et intrinsèque rénovation de l'âme, mais sans aller jusqu'à l'idée d'une perfection acciden-

(19) Cf. E. JANSEN, art. « *Accidents eucharistiques* », dans le *Diction. de théol. cathol.*, col. 1412, 1416.

(20) Cf. SOTO, IV *Sent.*, dist. x, q. 2, a. 1,

telle infusée à l'âme pour la régénérer, l'élever, la transformer (21).

Toutes ces erreurs ont été condamnées par les Pères de Trente. Il est de foi que la justification ne peut se faire sans l'infusion de la grâce et de la charité inhérentes en nous (22). Nous avons déjà remarqué que la grâce *inhérente* du concile de Trente, comme la grâce *informante* du concile de Vienne, désignent des réalités accidentelles. En rejetant avec tant de dédain la philosophie des accidents, la Réforme s'est condamnée à renverser tout l'édifice du surnaturel ou à le réduire à un nominalisme décevant.

Faut-il s'arrêter à l'hypothèse d'une substance surnaturelle créée? Aucun théologien catholique ne s'est avisé de dire qu'il existe en fait une substance de ce genre ; mais certains ont pensé, avec Durand, Molina, Ripalda, que Dieu pourrait, absolument parlant, créer une substance parfaite proprement surnaturelle, qui aurait droit à la lumière de gloire et à la vision béatifique.

On a qualifié assez sévèrement cette opinion. Vasquez l'appelle une ineptie, Nazario une témérité, Bannez une ignorance insigne (23).

Nous n'entendons pas la censurer, mais nous croyons que l'hypothèse implique une impossibilité. La substance a droit à tous ses attributs. S'il existe

(21) Cf. CALVIN, *Instit* lib. III, c. 11, § 2, 3, 22 ; LICHTENBERG, *Encyclopédie des Sciences religieuses*. Paris, 1877-1882 ; art. *Justification*. — Voir notre traité *de Gratia*.

(22) Sess. VI, can. 11.

(23) Cf. BANNEZ, *Comment. in I. P.*, q. XII, a. 4 ; SALMANT., *De Visione beatifica*, Tract. II, Disp. III ; GONET, Disp. I, a. 1, nis XIII-XXXIX.

donc une substance surnaturelle créée, le surnaturel sera un droit de la créature, et l'on aura uni ces deux termes contradictoires : *substantiel*, c'est-à-dire ce qui est *dû*, et *surnaturel*, ce qui est *gratuit*.

Cependant la théorie a été reprise d'une autre manière, qui l'aggrave et l'entache d'erreur, par l'école de Baïus et l'école de Jansénius, lorsqu'elles ont prétendu que les dons surnaturels accordés à nos premiers parents étaient dus à la nature humaine. C'est ainsi qu'en prêchant un surnaturalisme exagéré, on est arrivé à supprimer le vrai surnaturel. Saint Pie V, le 1er octobre 1567, condamna cette proposition de Baïus : « L'élévation de la nature humaine jusqu'à la participation de la nature divine était due à l'intégrité de notre condition première, et par conséquent on doit lire qu'elle est naturelle et non pas surnaturelle (24). » — Ici encore, l'erreur provient de ce qu'on ne sait pas distinguer entre les attributs propres et nécessaires et ces accidents *gratuits* qui constituent l'ordre surnaturel.

N'y aurait-il pas quelque analogie entre ce système et certaines formes récentes des théories de l'Immanence qui semblent faire rentrer le surnaturel dans le *postulat total de l'action* (25)? L'encyclique *Pascendi* a condamné les modernistes qui représentent la religion catholique comme *postulée* par le plein épanouissement de la vie. « Nous ne pouvons nous empêcher de déplorer une fois de plus, écrivait Pie X, qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'em-

(24) Prop. 21 ; Denzinger, 1021.

(25) Le P. Schwalm, O. P., dénonçait déjà le danger dans la *Revue Thomiste*, septembre 1896.

ploient néanmoins comme méthode d'apologétique qui le font, disons-nous, avec si peu de retenue, qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance — chose que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief — mais une vraie et rigoureuse exigence (26). »

Ces tentatives aboutissent, comme les principes du baïanisme et du jansénisme, à renverser le surnaturel ; car ce qui est exigé ou postulé ne peut plus se ramener à l'ordre gratuit. Elles n'auraient jamais pu séduire l'opinion si l'on était resté toujours fidèle à la doctrine intégrale de l'Ange de l'Ecole sur les accidents.

Voici donc la vraie et unique solution du problème. La raison pour laquelle il ne saurait exister de substance surnaturelle, c'est que la substance exige absolument ses attributs ; et, dès lors, ce qui est substantiel ou postulé exclut l'idée de surnaturel et de gratuit. L'accident, au contraire, comporte ces notions. Nous pouvons distinguer, en effet, trois séries d'accidents. Les uns sont nécessaires, tels les propriétés qui accompagnent inséparablement l'essence ; d'autres sont contingents, qui peuvent cependant sortir de la puissance naturelle du sujet, comme la chaleur dans l'eau, la science dans notre esprit ; d'autres enfin ne peuvent être tirés que par Dieu de la puissance obédientielle de la créature, et ceux-ci, évidemment, sont gratuits. Ainsi, au-dessus de l'ordre de toutes les substances créées, au-dessus

(26) *Encyclic. Pascendi*, 8 sept. 1907. DENZINGER, 2103.

de l'ordre des accidents nécessaires ou des accidents contingents que la créature peut produire, on conçoit un ordre transcendant et gratuit d'accidents ajoutés par la toute-puissance divine, et que l'on pourra, à juste titre, appeler l'ordre surnaturel.

Il faut maintenir aussi et tout entière la synthèse thomiste pour garder la notion exacte du surnaturel dans la grâce sanctifiante. Certains théologiens, comme les Maîtres de Paris à l'époque de saint Thomas, oubliant la nature véritable de l'accident, ont pensé que la grâce est produite par voie de création; et il ne serait pas impossible de découvrir dans quelque ouvrage récent des infiltrations de ces théories. Saint Thomas ferme la voie à cette hypothèse (27). Ce que Dieu a créé directement est ce qui a l'être à proprement parler, c'est-à-dire le sujet subsistant, non l'accident, qui est plutôt l'être d'un autre, *entis ens*. Quand le sujet est produit par voie de création, les accidents propres l'accompagnent nécessairement comme une conséquence infaillible qui résulte de l'action créatrice, et l'on peut dire alors qu'ils sont concréés, *concreari*, selon la terminologie usitée. Mais il n'en est pas ainsi des accidents surnaturels. La grâce et les vertus infuses, même quand elles existent dès le premier moment de la création, comme pour les anges, pour Adam, pour l'âme de Notre-Seigneur et pour la Sainte Vierge, ne sont jamais des propriétés de la nature, mais restent toujours des dons surajoutés. Elles sont donc tirées de la puissance obédientielle, c'est-à-dire de cette capacité passive qu'a la créature d'être élevée à tous les

(27) I. P., q. XLV, a. 4.

effets que veut produire en elle l'Agent premier et infini. Saint Thomas affirme expressément que les vertus infuses sont produites de cette manière. « *Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam ; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae* (28). » Ce qui est dit des vertus vaut pour la grâce, qui est leur racine et leur principe. Ailleurs, il se demande si la justification de l'impie, qui est l'infusion même de la grâce, est une œuvre plus grande que la création. Il répond par cette distinction très remarquable : du côté de la réalité produite, la justification est plus grande, parce qu'elle implique une forme ou une qualité surnaturelle plus excellente que le ciel et la terre ; quant au mode de la production, la création est plus grande, parce que l'œuvre est tirée du néant (29). — D'où il suit que la production de la grâce n'est pas une création. Et c'est pourquoi le saint Docteur enseigne qu'il peut y avoir des instruments de la grâce, bien qu'il ne puisse pas y avoir des instruments dans la création, cette œuvre essentiellement divine et incommunicable (30).

III. *L'organisme surnaturel dans la synthèse thomiste des accidents.*

La doctrine de saint Thomas, bien comprise dans toute son intégrité, nous montre dans une claire vue d'ensemble tout l'organisme surnaturel. Dans l'ordre

(28) Q. *Disp.*, *De virtut.*, a. 10, ad 13.
(29) Ia-IIae, q. CXIII, a. 9.
(30) I. P., XLV, a. 5 ; III. P., q. LXI, a. 1.

de l'être, et comme base première, un accident surnaturel, qui sera l'essence et la nature nouvelle de l'homme régénéré ; dans l'ordre de l'opération, des accidents surnaturels, qui seront les facultés nouvelles de ce vivant. La Providence divine n'a pas moins de suavité et de munificence au regard du surnaturel qu'au regard de la nature (31). Or son procédé plein d'harmonie envers les êtres naturels est de leur infuser un principe radical d'opération ou de vie, c'est-à-dire l'essence, et des principes immédiats, qui sont les puissances ou les facultés, issues de l'essence et s'appuyant sur elle, comme les branches sur un tronc nourricier. Il faut aussi dans l'organisme surnaturel un fond vivant qui porte tout l'édifice des bienfaits gratuits, et cette essence infuse c'est la grâce sanctifiante, accident splendide qui nous fait participer à la vie intime de Dieu : et tel est le rôle des vertus et des dons.

Comme l'essence naturelle n'opère point par elle-même, immédiatement, mais par des puissances distinctes d'elle et dérivées d'elle nécessairement, ainsi la grâce n'agit point toute seule, mais par ses facultés, c'est-à-dire les vertus et les dons, qui l'accompagnent toujours comme son cortège de gloire et lui permettent de déployer ses multiples activités.

Ainsi, la grâce sanctifiante est l'essence ou l'âme du merveilleux organisme, les propriétés qui en découlent sont les puissances nouvelles.

Ces facultés constituent un monde d'énergies vivantes et se rangent sous une triple hiérarchie. D'abord les vertus théologales, qui regardent Dieu

(31) S. THOM., Ia-IIae, q. cx, a. 2.

comme leur objet propre et nous orientent vers lui efficacement. Puis les vertus morales infuses, avec leurs innombrables ramifications, qui doivent nous gouverner dans les conditions normales de la vie humaine. Enfin les dons du Saint-Esprit nous mettent sous la direction efficace de Dieu (32); car ils sont des germes d'héroïsme, comme une plante dont l'héroïsme est la fleur, comme une lyre dont l'héroïsme est le son.

Les dons eux-mêmes sont couronnés par des actes exquis qu'on appelle *les fruits* du Saint-Esprit ; et par certaines œuvres encore plus parfaites, qu'on appelle les *béatitudes* évangéliques, soit parce qu'elles nous font parvenir à la béatitude suprême, soit parce qu'elles sont même dès ici-bas un commencement et un avant-goût des éternelles délices. Saint Thomas établit entre les fruits et les béatitudes cette distinction : les fruits sont tous les actes vertueux dans lesquels le juste éprouve une délectation spirituelle : les béatitudes désignent seulement les œuvres parfaites qui achèvent la sainteté (33).

Voilà maintenant tout l'organisme du surnaturel :

Par manière d'*essence*, l'accident infus qui est la grâce sanctifiante ;

Par manière de *puissances* surajoutées, les accidents infus qui sont les trois vertus théologales ; les quatre vertus cardinales, chargées de régir et de féconder nos quatre facultés maîtresses ; les sept dons du Saint-Esprit, qui nous disposent à recevoir avec docilité la touche spéciale du divin Paraclet ;

(32) Ia-IIae, q. LXVIII, a. 1.
(33) Ia-IIae, q. LXIX et LXX.

Par manière d'*opération*, les accidents surnaturels qui sont les fruits savoureux de l'Esprit-Saint, et les béatitudes évangéliques, terme suprême de la perfection spirituelle.

⁂

Telles sont les principales harmonies de cette synthèse : harmonie de l'ordre dynamique et de l'ordre téléologique, desquels résulte la beauté de l'univers ; harmonie de la grâce, des vertus, des dons et des œuvres, qui constituent la beauté de notre vie surnaturelle...

Ici-bas, la gloire et la couronne de notre libre arbitre est cet accident magnifique qui s'appelle l'œuvre méritoire sous l'influence de la charité ; dans la patrie notre gloire et notre couronne suprêmes seront ces accidents immortels qui s'appellent la vision et l'amour béatifiques.

Nos accidents nous permettent donc d'atteindre nos sublimes destinées, de participer à la vie propre de Dieu, de chanter sur la terre et au ciel la gloire divine, l'hymne de l'esprit et du cœur qui est aussi la béatitude.

DEUXIÈME PARTIE

La Cosmologie de saint Thomas

CHAPITRE PREMIER

LA MATIÈRE ET LA FORME

THESE VIII. — « *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu ; quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.*

La créature corporelle est, quant à l'essence elle-même, composée de puissance et d'acte ; cette puissance et cet acte dans l'ordre de l'essence sont désignés par les noms de matière et de forme (1). »

Après avoir signalé l'application des premiers principes de l'ontologie à la créature spirituelle, on descend au problème fondamental de la cosmologie, relatif à la composition des corps. Dans la créature spirituelle, l'essence est simple, la composition ne s'entend que par rapport à l'existence et aux accidents, formes secondaires qui viennent couronner la substance; dans la créature corporelle, la puissance et l'acte sont dans l'ordre de l'essence elle-même : celle-ci est composée d'un principe actuel qui détermine, confère la perfection spécifique et qui est appelé forme substantielle.

(1) Cette doctrine revient constamment dans tous les ouvrages de saint THOMAS. Qu'il suffise de citer ici *De Spiritualibus creaturis*, a. 1.

I. *Le Problème.*

Ici encore, le point de départ sont l'expérience et le sens commun, qui constatent dans les corps un dualisme et des antinomies. Les corps nous apparaissent passifs et inertes, et cependant ils déploient ces énergies et cette activité qui font la fécondité de la nature et la beauté de l'univers. Soumis à la multiplicité et à la division, ils conservent, d'autre part, une merveilleuse unité, que le fleuve des phénomènes et des changements ne réussit pas à détruire. Ils ont un élément générique, commun à tous les corps, et un élément spécifique ou typique, qui classe chacun d'eux dans une hiérarchie déterminée ; un élément qui demeure sous toutes les successions des phénomènes et un élément qui disparaît ou se renouvelle incessamment. C'est ce que nous atteste la loi de la conservation de la matière et de l'énergie, dont la quantité reste invariable. Après le mélange ou la combinaison, le poids n'est pas modifié ; la quantité du mouvement, qui semble se perdre, se retrouve équivalemment sous la forme de la chaleur. De là ces axiomes de la science moderne : « équivalent mécanique de la chaleur », et : « rien ne se crée, rien ne se perd (2) ». Et cependant la Chimie constate des variations dans les combinaisons, comme la Biologie dans les diverses phases de l'évolution vitale.

Voilà le dualisme que proclame l'expérience quo-

(2) « La Chimie moderne complète et précise ce principe, en nous montrant que la masse détruite est toujours égale à la masse créée. » P. DUHEM, *Le Mixte*, p. 205.

tidienne. La raison, pour l'expliquer, est amenée spontanément à conclure : il doit y avoir dans les corps *deux* principes essentiellement distincts : 1° le principe de passivité, d'inertie, de multiplicité, de division, commun, générique, permanent sous le fleuve des modifications indéfinies ; 2° le principe d'activité, d'unité, qui distingue, caractérise chaque corps, lui donne son type et son espèce. Le premier, parce qu'il est passif et déterminable, est potentiel et matériel; le second, parce qu'il est actif et spécifique, est dynamique et formel. Tout le problème de la constitution des corps se ramène à expliquer le rôle de ces deux éléments. Si l'on défend exclusivement le premier, on tombe dans les excès de l'*atomisme ;* la considération trop étroite du second conduit aux exagérations du *dynamisme* : la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, que la S. Congrégation nous propose comme norme sûre de direction, sauvegarde les deux éléments, non pas en les mettant sur le même pied d'égalité, mais en établissant entre eux les rapports fondamentaux de la puissance et de l'acte. Voilà le système scolastique de l'*hylémorphisme*, c'est-à-dire de la matière première et de la forme substantielle.

On peut le résumer en trois points : 1° il y a dans les corps un principe substantiel matériel et un principe substantiel formel ; 2° l'un et l'autre est une substance incomplète; 3° le principe matériel est par rapport au principe formel ce qu'est la puissance par rapport à l'acte auquel elle est essentiellement ordonnée. De là dérivent des conséquences inéluctables : les corps ne sont pas des agrégats de plu-

sieurs substances complètes, mais chaque composé de matière et de forme jouit de son unité substantielle ; les corps diffèrent entre eux substantiellement, comme une espèce diffère d'une autre ; il y a dans la nature des changements substantiels, c'est-à-dire des corruptions et des générations qui produisent des substances nouvelles dans l'univers.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans l'examen détaillé des systèmes, ce qui demanderait un volume (3) ; arrêtons-nous à quelques considérations pour justifier le système thomiste, préféré par l'Eglise, et qui est, en définitive, la solution du sens commun.

II. *Existence d'un principe matériel.*

Tout d'abord, l'expérience et le raisonnement découvrent dans tous les corps un principe substantiel matériel. L'activité des corps s'accomplit dans l'espace, se répand et se propage par l'espace; de même que nous voyons les corps agir les uns sur les autres par leur contact, dans la mesure de leur contact, au point que toute leur action s'arrête, s'ils cessent de se toucher de quelque manière, ou immédiatement ou médiatement. Or l'espace suppose l'extension, et pareillement le contact corporel requiert une surface étendue. Il faut donc conclure à l'existence d'un principe qui est la racine de l'étendue, et partant matériel, puisque matière et étendue sont des concepts inséparables. Ce principe est permanent,

(3)On peut, pour cet examen, consulter spécialement Mgr A. FARGES, *Matière et Forme*, et M. NYS, *Cosmologie*.

comme le prouve la *loi des poids* : quel que soit le changement intervenu, le poids est demeuré le même, ce qui suppose un principe aussi immuable après qu'avant la mutation. Et, comme la série des accidents, phénomènes, changements, mouvements, activités, ne peut pas reposer sur le vide, il faut dire encore que cet élément est substantiel, pour être le premier support de ce flux incessant.

III. *Existence d'un principe formel.*

Mais ce principe matériel ne suffit pas : l'expérience et le raisonnement réclament un autre principe substantiel, formel et dynamique, pour expliquer l'unité, la fixité, l'activité des vivants. Est-il possible de ne pas reconnaître dans l'animal une forme interne, qui maintient l'être tout entier, qui dirige toutes ses énergies vers une fin unique, pour sa conservation et sa perfection, et qui, malgré la multiplicité et la composition de l'élément matériel, produit les phénomènes d'une sensation simple et indivisible, comme la vision, l'appétition, en un mot toute la vie psychologique de l'animal?

Que remarquons-nous aussi dans la plante? Une tendance intérieure qui régit les diverses parties, les coordonne, les fait contribuer au bien de tout l'organisme. Le terme de cette activité demeure dans la plante même ; c'est la plante qui bénéficie de son travail ; en agissant, elle évolue, se parfait, et le dernier terme de cette évolution devient sa parure et sa couronne. La matière, qui change constamment et qui au bout de quelque temps est renouvelée tout

entière dans le même vivant, n'explique pas cette fixité et cette unité spécifique. A moins de nier la réalité de la vie ou la distinction réelle entre les corps vivants et les corps inanimés, il faut admettre un principe substantiel et spécifique, source de cette unité et que nous appellerons la forme substantielle.

Pour les corps inorganiques, l'évidence est moins complète. Toutefois, certains phénomènes constatés, surtout dans les cristaux, semblent confirmer la thèse thomiste. Le cristal est régi par une force mystérieuse qui groupe et ordonne les diverses molécules selon un type spécifique et invariable, de telle sorte que, si les angles du cristal viennent à être lésés ou brisés, ils sont réparés infailliblement selon le même type constant. Cette énergie interne ne serait-elle pas le principe substantiel et formel d'Aristote et de saint Thomas? Des savants de grande envergure n'ont pas craint de l'affirmer. « Ainsi, la cristallographie, écrivait l'illustre de Lapparent, donnerait raison à l'opinion philosophique exprimée dès le treizième siècle par le puissant génie de saint Thomas d'Aquin (4). »

D'une manière universelle et pour tous les corps, les propriétés irréductibles nous font conclure à deux principes irréductibles : les unes se rattachant à la *quantité* et révèlent l'existence du principe substantiel formel. Ici encore, la science peut prêter la main à la scolastique. « Nous voici donc obligés de recevoir en notre Physique autre chose que les éléments purement quantitatifs dont traite le géomètre, d'admettre que la matière a des *qualités;* au risque de nous entendre reprocher le retour aux *vertus occul-*

(4) A. DE LAPPARENT, *Cours de minéralogie*, p. 68.

tes, nous sommes contraints de regarder comme une qualité première et irréductible ce par quoi un corps est chaud, ou éclairé, ou électrisé, ou aimanté ; en un mot, renonçant aux tentatives sans cesse renouvelées depuis Descartes, *il nous faut rattacher nos théories aux notions les plus essentielles de la Physique péripatéticienne* (5). »

IV. *Ce qui est définitivement acquis.*

Présentée sous cette forme générale, que la Sacrée Congrégation fait sienne, et sans descendre aux applications qui ne sont pas l'essence du système, la doctrine thomiste peut être appelée certaine, comme une conclusion du sens commun. Les données essentielles sont définitivement acquises et inébranlables : 1° il faut dans les corps, outre la matière, la quantité, le mouvement, reconnaître un principe formel et dynamique et des qualités permanentes ; 2° la matière est indestructible : *rien ne se perd* ; 3° la forme n'est pas tirée du néant, mais du sujet potentiel qui la contenait et qui la reçoit : *rien ne se crée*.

La Sacrée Congrégation ne parle pas des *mutations substantielles* ; mais la doctrine est indiscutable au moins pour le composé humain et pour les animaux, car tout le monde constate une différence essentielle entre un vivant et un cadavre. On peut aussi l'appeler certaine par rapport au monde végétal : les phénomènes qui font naître et mourir la plante, qui produisent le chêne gigantesque et le

(5) P. DUHEM, *Evolution de la mécanique*, pp. 197-198.

réduisent un jour en poussière sont bien des changements qui atteignent la substance même. Partout où il y a passage de vie à mort, comme de mort à vie, il y a mutation substantielle.

La preuve n'est pas si décisive pour les corps inorganiques ; mais les propriétés *irréductibles* que la science constate dans le nouveau composé nous autorisent à conclure qu'ici encore un changement substantiel est intervenu.

Le système aristotélicien et thomiste est la meilleure explication de nos dogmes catholiques sur l'union de l'âme avec le corps, la nature humaine du Christ, la présence réelle dans l'Eucharistie et la transsubstantiation (6) ; car tout cela suppose matière, forme, union, substantielle et changement substantiel.

Nous aurons à rappeler plus loin certains documents ecclésiastiques à propos de l'âme humaine ; mais nous voulons citer un nouveau témoignage du savant P. Duhem : « Peu à peu cependant, et par le fait même de ce développement, les hypothèses mécanistes se heurtent de toutes parts à des obstacles de plus en plus difficiles à surmonter. Alors la faveur des physiciens se détache des systèmes atomistiques, cartésiens ou newtoniens, pour revenir à des méthodes analogues à celles que prônait Aristote. La

(6) C'est pour expliquer la réalité et l'unité de la nature humaine dans le Christ que le concile de Vienne (1311) définit que l'âme intellectuelle est véritablement, par elle-même, et essentiellemnt, la forme du corps humain. Le Fils de Dieu a pris les *deux parties de notre nature unies ensemble*, de telle sorte que, restant vrai Dieu, il est devenu *vrai homme*. Cf. DENZINGER, 480, 481.

Physique actuelle tend à reprendre une forme péripatéticienne (7). »

THESE IX. — « *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

Aucune de ces parties n'a l'être par soi, n'est produite par soi, n'est corrompue par soi, et ne saurait être mise dans un prédicament que par réduction, en tant que principe substantiel (8). »

L'existence de la matière et de la forme une fois affirmée et bien établie, il s'agit de préciser la nature et le rôle de chacun des deux éléments. Tous les deux sont essentiellement incomplets, aucun d'eux ne peut se suffire, et c'est uniquement dans leur union mutuelle qu'ils réalisent leur valeur. La matière a l'être, assurément, mais non pas en elle-même ni par elle-même, uniquement dans le composé ; la forme a l'être, et c'est par la forme que la matière reçoit l'être; mais *ce qui est* à proprement parler, c'est le composé ou le tout définitif. Donc, quoique chacune des deux parties ait l'être, aucune n'a l'être par soi, puisqu'aucune n'est le tout qui existe et qui agit. De même dans la génération ou la corruption, ce qui est engendré ou ce qui se corrompt par soi c'est le composé. Dans la première production des choses, ce qui fut créé par soi c'est le tout subsis-

(7) P. DUHEM, *Le Mixte*, p. 200. — Pour une étude plus complete, voir NYS, *Cosmologie* ; FARGES, *Matière et Forme*, etc., et notre *Cursus Philos. Thomist.*, t. II, Tract. II.

(8) Saint THOMAS enseigne cette doctrine dans *Quaest. disput., De Potent.*, q. III, a. ad 3, et *Summ. Theol.*, I. P., q. 45, a. 4.

tant, la matière et la forme furent *concréées* dans le tout ; désormais la matière est indestructible, la forme est engendrée avec le composé, et elle est détruite avec lui, comme ce n'est pas une âme qui naît ou qui meurt, mais un *homme* qui naît ou qui meurt. Pareillement, ce qui est classé dans une catégorie, c'est le composé : ainsi ce qui est mis directement dans le prédicament ou genre substance, c'est le corps lui-même ; la matière et la forme n'y rentrent que par réduction, à la manière dont les parties se ramènent et se rattachent au prédicament ou à la catégorie du tout (9).

Ces explications aideront à comprendre le texte célèbre d'Aristote : *Materia prima non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur* (10) ; elle n'est point *quid*, c'est-à-dire la substance spécique, appelée *quidditas ;* parce que celle-ci est le tout complet, tandis que la matière est l'élément partiel, potentiel, indéterminé, qui n'existe que par la forme et dans le composé. Elle n'est pas *quale*, le sujet orné de ses qualités, puisque la qualité requiert une substance qu'elle vient compléter. Elle n'est pas *quantum*, le sujet doué de quantité, vu que la quantité, est un accident qui suppose et la matière et la substance matérielle. La quantité suit la matière et la qualité suit la forme; toutefois elles n'existent l'une et l'autre que dans le composé. Enfin la matière n'est aucune des déterminations de l'être, c'est-à-dire aucune des catégories d'accidents qui modifient la substance déjà constituée et la mettent en rapport

(9) Cf. ARISTOT., VII *Metaphys.*, et S. THOM., *in h. l.*, édit. CATHALA, 1915.

(10) ARISTOT., I *Phys.*, cf. S. Thom. in, h. l.

avec le dehors, comme la relation, l'action et la passion. Elle est pourtant une réalité foncière, la partie intrinsèque d'une substance réelle.

Mais, parce qu'elle est par elle-même potentielle et indéterminée, elle ne pourra jamais, même par miracle, exister séparément de la forme. Ce serait, dit saint Thomas, une véritable contradiction (11) ; car tout ce qui existe a déjà une essence déterminée, se ramène à un degré spécifique, lequel précisément vient de la forme substantielle.

Celle-ci est la réalité qui constitue l'être dans son espèce et le classe dans une hiérarchie propre. Comme l'acte est destiné à compléter la puissance, le rôle de la forme est de déterminer la matière et de la faire exister; et c'est de leur union intime que résulte le corps physique. Pour nous, tout corps est un composé de matière et de forme. Nous venons de montrer que la matière existant sans la forme serait une contradiction ; faut-il en dire autant de la forme existant sans la matière?

Nous ne parlons pas de la forme spirituelle, telle l'âme humaine, qui, n'ayant pas reçu son être de la matière, peut vivre et opérer sans elle ; nous entendons la forme matérielle, qui est sortie des énergies de la matière, comme la forme de la plante ou l'âme de l'animal. L'hypothèse n'est pas absurde : la forme est un acte, que Dieu peut maintenir par sa vertu, et, si elle a besoin de la matière comme de son support naturel, la puissance divine peut lui prêter son appui supérieur. De même donc que Dieu sou-

(11) « Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est materiam esse sine sine forma. » S. THOM., *Quodlib.*, III, a. 1.

tient, dans l'Eucharistie, des accidents sans la substance (12), il pourrait, par miracle, conserver une forme corruptible en dehors de la matière, l'âme d'une colombe, par exemple, et la réunir ensuite au corps dont elle fut séparée.

Mais l'ordre naturel est que la forme corruptible n'existe qu'avec la matière et dans le composé, puisque ce qui a l'être par soi, c'est le tout et non les parties.

Et telle est encore la vérité de sens commun que traduit la thèse de la Sacrée Congrégation.

(12) Voir notre livre *La Sainte Eucharistie*, p. 150, ss.

CHAPITRE II

LA QUANTITÉ

THÈSE X. — « *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis ; quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens* »

Bien que l'extension en parties intégrales suive la nature corporelle, ce n'est point cependant la même chose pour le corps d'être substance et d'être étendu. La substance par elle-même est indivisible, non pas à la manière d'un point, mais à la manière de ce qui est en dehors de l'ordre de la dimension : la quantité, qui donne l'étendue à la substance, diffère de la substance réellement et elle est un accident véritable (1). »

Le problème des principes essentiels des corps déjà résolu, et une fois admis que la substance corporelle est un composé de matière et de forme, il reste à considérer les propriétés qui accompagnent nécessairement cette substance. Or le premier accident qui dérive de la matière, qui est reçu immédiatement dans la substance et qui porte les autres phénomènes, c'est la quantité ou l'étendue. Trois thèses exposent

(1) Parmi les nombreux passages où saint THOMAS enseigne cette proposition, nous citerons : I *Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 1, ad 3 ; II *Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1 ; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 65.

le rôle de la quantité et les questions qui s'y rattachent, comme le principe d'individuation et la présence des corps dans le lieu.

La thèse actuelle rappelle tout d'abord que la quantité ou étendue suit nécessairement la substance corporelle.

Nous constatons que les corps extérieurs agissent sur notre organisme et provoquent en nous des phénomènes de sensation. L'âme, en effet, n'en est pas la cause unique, puisqu'elle les subit souvent malgré elle et ne peut pas les faire surgir à son gré. Il faut donc les rapporter à une cause extérieure, dont l'opération dépend de l'espace, requiert le contact réel et accuse une surface étendue. L'activité incessante de la nature atteste la réalité de l'étendue comme une propriété de la substance corporelle. C'est d'ailleurs la conséquence de la thèse déjà établie : l'expérience et le sens commun, avons-nous dit, découvrent dans les corps un principe substantiel et potentiel, qui est la racine de la quantité et de l'étendue, et un principe substantiel dynamique et formel, qui est la source de la qualité et des accidents qui l'accompagnent.

Toutefois, ajoute le document, la quantité n'est pas la substance. Aristote avait déjà fait cette remarque : « La longueur, la largeur, la profondeur, sont des quantités, mais ne sont pas la substance (2). »

La foi ajoute ici de merveilleuses précisions, que le Stagyrite ne pouvait prévoir. Elle nous garantit que la substance du pain matériel disparaît et que

(2) ARISTOT., VII *Metaphys.*, cf. S. THOM., in h. l. Edit. CATHALA, chez Marietti, 1915.

les *accidents* ou *espèces* demeurent après la transsubstantiation (3). Mais le premier des accidents est la quantité, soutien naturel des qualités et des phénomènes sensibles. Voilà ainsi affirmée la distinction réelle entre la quantité et la substance.

La raison suggérée dans notre thèse se ramène à ceci : la quantité ne donne qu'un être secondaire, c'est-à-dire qu'elle étend le sujet en parties intégrales ; elle suppose donc le sujet constitué en lui-même, dans son être premier et fondamental, et il doit y avoir entre elle et la substance la différence radicale qui sépare la forme secondaire d'avec le fond premier qui supporte tout l'édifice des accidents.

D'elle-même la substance est indivisible, la quantité l'étend en parties et lui confère l'extension. Saint Thomas s'est prononcé sur cette question avec une clarté parfaite. « La matière n'est divisible en parties que parce qu'elle est comprise sous la quantité : celle-ci enlevée, la substance demeure indivisible (4). » — Le sens commun nous aide ici encore, en nous rappelant que notre quantité peut augmenter ou diminuer, tandis que notre substance demeure invariable.

L'indivisibilité que nous attribuons à la substance n'est pas celle du *point*, mais d'un ordre supérieur,

(3) Le concile de Constance dit : « les accidents » pour indiquer le rapport avec le sujet ; le concile de Trente dit : « les espèces », pour marquer la relation avec la perception des sens. Cf. notre livre *La Sainte Eucharistie*, p. 141, ss. troisième édition, et *Tractatus dogmatici.*, vol. IV, p. 280, ss.

(4) « Materiam dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, *qua remota substantia est indivisibilis.* » I. P., q. 50, a. 2. « *Quod remota quantitate hominis substantia est indivisibilis.* » IV *Cont. Gent.*, c. 65.

excluant la dimension. Pour comprendre cette doctrine, on devra se rappeler que les scolastiques distinguent diverses parties : les parties *essentielles*, comme l'essence et l'existence ; les parties *logiques*, comme le genre et la différence ; les parties *dynamiques*, comme l'intelligence et la volonté sont des parties ou des puissances de l'âme ; les parties *intégrales*, qui font que le composé est divisible, a des dimensions, est soumis à un lieu déterminé.

Le rôle de la quantité est précisément de donner à la substance, qui est indivisible par elle-même, ces parties intégrales, cette extension et ces dimensions. Dès lors, le concept essentiel de la quantité comporte qu'elle ait des parties distinctes, c'est-à-dire qu'une partie ne soit pas l'autre partie et soit en dehors de l'autre partie. Du moment qu'une partie est distincte de l'autre et en dehors de l'autre, elle exige naturellement d'être hors du lieu de l'autre et elle exclut l'autre du même lieu, c'est l'*impénétrabilité*. Il suit de là aussi que les parties peuvent se détacher et se séparer, c'est la *divisibilité ;* et qu'elles peuvent être *mesurées*.

Voilà comment de cette notion dérivent toutes les propriétés de la quantité : l'extension des parties dans le lieu ; l'impénétrabilité, la divisibilité, l'ordre des dimensions soumises à la mesure.

On comprend ainsi que le concept *essentiel* soit la distinction des parties en elles-mêmes et que les autres propriétés ne soient que des effets *secondaires*. Impossible donc de concevoir une quantité dans laquelle une partie ne serait pas distincte de l'autre ; mais on conçoit que deux parties distinctes en elles-

mêmes puissent miraculeusement occuper le même lieu comme nous l'expliquerons plus loin.

La thèse de la Sacrée Congrégation, tout en évitant les subtilités des questions discutées dans l'École (5), résume parfaitement toute la philosophie de la quantité : c'est un accident distinct de la substance, puisqu'elle lui ajoute des parties et qu'elle peut varier, tandis que la substance demeure immuable et indivisible en elle-même; accident très réel, car c'est grâce à la quantité, à l'étendue, à la masse, que s'accomplissent tous les phénomènes sensibles, de gravitation, d'attraction, de nutrition, de vie, et que se réalise par là même, l'harmonie des mondes.

(5) Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, Tract. II, q. III ; NYS, *Cosmologie* ; MIELLE, *de Substantiae corporalis vi et ratione* ; FARGES, *L'Idée de continu*.

CHAPITRE III

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

THESE XI. — « *Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis (quae in puris spiritibus esse non potest) unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

La matière marquée par la quantité est le principe de l'individuation, c'est-à-dire de la distinction numérique (impossible dans les purs esprits), par laquelle un individu se distingue de l'autre dans la même nature spécifique (1). »

Nous constatons, dans toute la nature visible et dans notre monde humain, l'unité dans l'espèce et la distinction dans les individus ; toute la nature spécifique est dans chaque individu et cependant en multipliant les individus on ne multiplie pas l'espèce : ainsi la nature humaine est tout entière dans chaque homme, l'espèce de l'aigle, l'espèce de la colombe tout entières dans chaque aigle et dans chaque colombe ; la nature du fer, tout entière dans chaque morceau de fer, et néanmoins l'espèce reste unique tandis que sont multipliés les hommes, les aigles, les colombes, les morceaux de fer. Comment donc se fait-il qu'il y ait plusieurs individus substantiellement distincts pen-

(1) Cette doctrine est affirmée par saint THOMAS spécialement II *Cont. Gent.*, c. 92, 93, et *Sum. Theol.*, I. P., q. 50, a. 4 ; in *Boet, de Trinit.* q. 4, a. 2 ; *de Ente et Essentia*, c. II.

dant que la substance spécifique reste unique? Comment peut-il y avoir multiplication des individus qui ont toutes les perfections de l'espèce sans multiplication de l'espèce elle-même? La plus modeste des créature qui nous entourent nous met en face d'un problème très mystérieux, très difficile et que notre grand Bossuet jugeait même insoluble (2).

C'est la question si célèbre du principe d'individuation ou de la distinction numérique des individus dans la même nature spécifique.

L'individu étant une substance, qui est incommunicable aux autres et substantiellement distincte des autres, le principe d'individuation doit être à la fois principe *substantiel* et *intrinsèque*, principe d'*incommunicabilité* et principe de *distinction*.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les diverses théories de l'Ecole. On ne saurait admettre que l'essence matérielle soit individuée par elle-même, car il est manifeste que Pierre n'est pas l'humanité. « Pareille solution n'est acceptable qu'à défaut de toute autre, car, en fait, elle n'explique rien (3). » — Fénelon essaie de recourir à l'existence. « Que si on veut, de bonne foi, considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. Cette existence produite est l'être singulier ou l'individu (4). » — Mais l'existence suppose l'essence déjà individuée, comme l'acte second suppose l'acte premier. — D'autres philosophes ont cherché le principe d'individuation dans la forme substantielle.

(2) Cf. BOSSUET, *Logique*, liv. I, c. XXXIII.
(3) NYS, *Cosmologie*, n. 211, ss.
(4) FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II[e] partie, ch. IV.

Mais la forme donne le degré spécifique, qui est de lui-même communicable, et par conséquent elle ne peut pas être le principe d'incommunicabilité.

La thèse approuvée par la Sacrée Congrégation requiert à la fois la matière et la quantité. La matière toute seule ne suffit point, parce qu'elle est indéterminée et indifférente à se communiquer aux divers individus, tandis que le principe d'individuation est substantiel.

Aussi bien la formule thomiste est-elle : *materia signata quantitate*, la matière marquée et comme scellée par la quantité, de même que la réalité marquée d'un sceau est incommunicable et inaliénable.

Ce qui donne l'individuation au sujet, c'est l'ordre essentiel et transcendental à telle quantité.

Dans cette théorie se vérifient toutes les conditions déjà indiquées. C'est un principe substantiel, car la matière est substantielle par elle-même et elle ne cesse pas de l'être du fait qu'elle dit ordre à telle quantité, vu que cet ordre est essentiel. « La capacité de la matière à l'égard de telle quantité n'est pas une propriété adventice distincte de la matière : elle s'identifie, au contraire, avec elle ; en d'autres termes, elle est la matière elle-même affectée par nous d'une relation avec une réalité à venir (5). »

C'est à la fois le principe d'incommunicabilité et de distinction. Rappelons-nous bien la nature de la quantité, telle que nous l'avons exposée dans la thèse précédente. L'essence même de la quantité c'est d'avoir des parties distinctes, c'est-à-dire qu'une partie ne soit pas l'autre partie et soit en dehors de

(5) Nys, *Cosmologie*, n. 21.

l'autre partie : par conséquent deux parties de quantité sont distinctes elles-mêmes et en vertu de leur essence, et pareillement deux quantités sont distinctes par elles-mêmes. Dès lors, la matière qui dit ordre à la quantité B, par exemple, devra se distinguer de la matière qui dit ordre à la quantité A ; la forme reçue dans la matière qui regarde la quantité B sera distincte de la forme reçue dans la matière qui regarde la quantité A ; la forme ainsi distinguée et rendue incommunicable donnera l'individuation à tout le composé.

Ainsi, le problème arrive à se simplifier et trouve une solution raisonnable : la matière tire son individuation de ce qu'elle dit ordre à telle quantité, distincte par son essence de telle autre quantité ; la forme tire son individuation de ce qu'elle est reçue dans la matière ainsi marquée et distinguée ; le composé enfin reçoit l'individuation de la forme ainsi individuée.

La solution vaut également pour les hommes : on peut dire de nous ce qui est dit des autres espèces. « Dans les circonstances ordinaires, chaque espèce de corps a des dimensions naturelles qui le distinguent des autres, et c'est justement ce volume normal dont les variations sont comprises entre deux extrêmes assez rapprochés qui est ici en question (6). » — L'ordre à telles dimensions ou à telle quantité donne l'individuation au corps ; l'âme reçoit son individuation de ce qu'elle dit ordre à tel corps, qu'elle fera sien, et de l'âme dérive immédiatement l'individuation de tout le composé humain.

Comme cet ordre de l'âme à son corps est trans-

(6) Nys, *Cosmologie*, n. 215.

cendental et immuable, il accompagne l'âme même dans l'état de séparation : la dissolution du corps ne saurait porter préjudice à l'individuation de l'âme, et, lorsque les deux éléments se réuniront à la résurrection, ils retrouveront du coup leur être individuel, leur vie individuelle, qui sera dans les justes l'indéfectible félicité (7).

Notre thèse fait remarquer que la multiplication numérique est impossible dans les substances purement spirituelles. La conclusion est rigoureuse dans le système de saint Thomas : les anges, n'ont aucun de ces éléments qui permettent de multiplier les individus sans multiplier l'espèce (8).

D'ailleurs, la multiplication des individus étant destinée à conserver et à perpétuer l'espèce n'a plus sa raison d'être là où l'espèce est incorruptible.

D'où il suit que chez les anges il y a autant d'espèces que d'individus. De là cette merveilleuse variété du monde invisible, qui ravissait l'âme de Bossuet : « Comptez, si vous pouvez, ou le sable de la mer ou les étoiles du ciel, tant celles que l'on voit que celles que l'on ne voit pas, et croyez que vous n'avez pas atteint le nombre des anges. Il ne coûte rien à Dieu de multiplier les choses excellentes ; et ce qu'il y a de plus beau, c'est, pour ainsi dire, ce qu'il prodigue le plus (9). »

(7) Voir CAJETAN, *Comment.* in opusc. *De Ente et Essentia* ; SALMANT., t. I, *De principio individuat.*, et notre *Curs. Philos., Thomist.*, t. II, tract. 2 q. 4.

(8) Cf. S. THOM., I P., q. 50, a, 4, et les commentateurs in h. l.

(9) BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, 4e semaine, 1re élévation.

CHAPITRE IV

LE LIEU

THESE XII. — « *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

L'effet de la même quantité est de circonscrire le corps dans le lieu, et de telle sorte que par ce mode de présence circonscriptive un corps ne puisse être, de quelque puissance que ce soit, que dans un seul lieu à la fois (1). »

L'essence de la quantité réclamant des parties distinctes, dont l'une est en dehors de l'autre, il suit de là qu'une partie exclut l'autre du même lieu, que les corps sont naturellement impénétrables, que deux corps ne sauraient être dans le même lieu à la fois. Mais ce n'est pas là une propriété essentielle, que la puissance divine ne puisse suspendre : l'effet premier c'est qu'une partie soit en dehors de l'autre ; l'effet secondaire c'est qu'une partie soit en dehors du lieu de l'autre partie. Dieu, qui ne supprime pas ce qui est essentiel, peut cependant par miracle arrêter un effet secondaire, comme il suspendit dans le feu de la fournaise de Babylone la propriété de brûler les jeunes Hébreux. Il peut donc

(1) On trouvera cette doctrine affirmée dans la *Somme*, III P., q. 75 ; IV *Sent.*, dist. 10, a. 3, et *Quodlib.*, III.

faire que deux corps soient dans le même lieu (2).

Et la doctrine catholique nous atteste que le miracle s'est réalisé lorsque le corps de Notre-Seigneur sortit du sein de Marie sans violer en rien la virginité de sa Mère, et du tombeau sans briser la pierre sépulcrale.

Mais ce que Dieu ne peut pas faire, même de sa puissance absolue, c'est que le même corps soit dans deux lieux à la fois par le mode de présence circonscriptive. La thèse approuvée par la Sacrée Congrégation est très catégorique ; tous les thomistes parlent dans le même sens, quoique l'opinion contraire soit soutenue par Scot, Suarez, Bellarmin, Franzelin, Pesch, etc.

Précisons bien le sens de notre proposition. La présence dans le lieu peut s'entendre, ou à la manière des corps, ou à la manière de la substance, ou d'une manière mixte. Le premier mode exige que l'être ait des dimensions corporelles et qu'il s'applique dans le lieu par ses dimensions, que tout le sujet localisé corresponde à tout son lieu et chacune de ses parties à chaque partie du lieu, comme l'eau est dans le vase et l'épée dans le fourreau.

Le second mode est indivisible et pour ainsi dire spirituel, le propre de la substance étant d'être tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie. Si Dieu donne à un corps ce mode d'exister, comme c'est le cas du corps de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, le corps pourra être dans plusieurs endroits à la fois, comme le corps du Sauveur est présent sous toutes les hosties consacrées.

La présence mixte consiste en ce que le corps est

(2) Cf. S. THOM., *Quodl.* 10, a. 3, et *Quodl.* I, a. 22.

dans un lieu selon son mode naturel et dans un autre lieu à la manière de la substance, comme le corps du Christ est au ciel par la présence circonscriptive et sur l'autel par la présence sacramentelle. « Il n'y a pas contradiction, dit le Concile de Trente, entre ces deux faits, que notre Sauveur continue toujours d'être au ciel, assis à la droite du Père, selon sa manière naturelle, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle. C'est là un mode d'être que nous pouvons à peine exprimer par des paroles; mais qu'il soit possible à Dieu, la raison éclairée par la foi nous le fait comprendre, et nous devons le croire très fermement (3). »

Ce qui serait une contradiction, dans la doctrine thomiste, c'est que le même corps fût présent dans plusieurs endroits à la fois d'une présence circonscriptive (4).

Ce mode, en effet, comporte que le corps s'applique et se mesure au lieu par ses dimensions, et qu'il y ait correspondance entre les dimensions du corps et les dimensions du lieu. Si donc le même corps était présent de cette manière dans deux, trois ou quatre lieux à la fois, il faudrait conclure que la dimension d'un seul est devenue la dimension de deux, de trois, de quatre, ce qui est la destruction de toute mathématique. Du moment que le corps applique ses dimensions dans un lieu, il les épuise totalement ; et donc il est inconcevable qu'il les porte encore ailleurs.

Les miracles de bilocation, s'ils sont dûment

(3) Conc. Trident., sess. XIII, c. 1.
(4) « *Quod corpus esse in duplici loco circumscriptive est ponere duo contraria simul.* » *Quodlib.* III, art. II.

constatés dans la vie des saints, peuvent s'expliquer dans ce sens que la personne reste dans un seul lieu par son propre corps et qu'elle se *manifeste* dans un autre lieu par l'intermédiaire d'un ange, qui la représente et agit en son nom (5).

Il faut donc retenir cette différence profonde entre l'impénétrabilité et la bilocation. L'impénétrabilité n'est que l'effet secondaire de la quantité : l'essence nous l'avons vu, c'est qu'une partie soit distincte de l'autre ; la conséquence ou l'effet secondaire c'est que chaque partie occupe un lieu distinct. La compénétration des corps peut donc se faire par miracle, parce qu'elle ne suspend qu'un effet secondaire, les parties demeurant toujours distinctes en elles-mêmes, bien qu'elles occupent le même lieu.

La bilocation, au contraire, impliquerait une contradiction, c'est-à-dire que la dimension d'un seul fût la dimension de deux ou de trois.

On voit désormais comment ces cinq thèses de cosmologie résument toute la philosophie de la nature : l'essence des corps est doublement composée, d'abord de puissance et d'acte, puis de matière et de forme ; ces deux éléments sont substantiels, mais partiels et incomplets, et c'est de leur union que résulte la nature spécifique ; la première propriété qui accompagne la substance corporelle, c'est la quantité, qui étend la substance en parties intégrales, marque la matière et devient avec elle le principe de l'individuation, circonscrit le corps dans le

(5) Pour les autres questions philosophiques ayant trait au lieu, cf. notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. II, p. 193, ss.

lieu de telle sorte que le même corps ne peut pas être dans plusieurs endroits à la fois.

Ainsi les propositions se suivent, s'enchaînent, se complètent, pour former une construction doctrinale aussi harmonieuse que robuste et capable de défier le temps.

CHAPITRE V

APPLICATION A LA RÉFUTATION DU THÉOSOPHISME

La Cosmologie de saint Thomas, telle que la résument nos cinq propositions, montre clairement que le monde n'est pas un infini dans lequel tout serait tout, mais un ensemble harmonieux de substances diverses. Il y a multiplicité dans l'univers, parce qu'il y a puissance et acte, matière et forme, quantité qui étend la substance en parties distinctes.

Ces doctrines thomistes sur l'hylémorphisme et le principe d'individuation sont la réfutation péremptoire du panthéisme sous toutes ces formes.

Pour compléter le sujet et montrer l'application de ces principes à la réfutation des erreurs récentes, nous ajouterons quelques mots sur le théosophisme, que l'Eglise vient de condamner (1).

Dans la réunion plénière tenue le 16 juillet 1919 par les EE. et RR. Cardinaux, Inquisiteurs Généraux dans les choses de la foi et des mœurs, fut posée la question : Si les doctrines qu'on appelle aujourd'hui théosophiques peuvent se concilier avec la doctrine catholique, et, par suite, s'il est permis de

(1) On pourra consulter pour le point de vue philosophique : *Le Théosophisme* par R. GUENON, Paris, 1922.

s'inscrire dans les sociétés théosophiques, d'assister à leurs réunions, de lire leurs livres, leurs revues, leurs journaux, leurs écrits. — Les EE. et RR. Cardinaux, après avoir pris l'avis des Consulteurs, ordonnèrent de répondre : *Negative*. Et le jour suivant, dans l'audience accoutumée accordée à l'Assesseur du Saint-Office, Sa Sainteté Benoît XV approuva la décision, avec ordre de la publier. (2)

Pour montrer la portée de ce décret, nous allons rappeler, à grands traits, les principales doctrines des théosophes et les confronter avec l'enseignement catholique.

Le mot par lui-même serait assez inoffensif : *théosophie* veut dire sagesse divine ou connaissance supérieure des choses divines, et *théosophe* peut désigner l'homme qui est sage et versé dans ces choses de Dieu. C'est dans ce sens que plusieurs écrivains ecclésiastiques ont pu exalter la théosophie et le théosophe, comme ils glorifiaient aussi les noms de théologie et de théologien.

Mais le terme a été détourné dans une autre acception. De même que les anciens gnostiques abusaient du mot *gnose* ou science, ainsi les fondateurs du théosophisme entendent par théosophie ou sagesse divine une connaissance antique, universelle et *occulte* qui tend à confondre Dieu avec l'homme et avec le monde. Bien que l'erreur ait pris et prenne encore des formes innombrables, on peut les ramener toutes à la forme panthéiste.

Parmi les membres les plus influents de la société théosophique, il faut signaler une Russe qui fut très militante, Mme Blavatsky, et le colonel américain

(2) *Acta Apostolicae Sedis*, 1er août 1919, p. 317.

Olcott ; le secrétaire était Leadbeater, qui fut, en ces dernières années, poursuivi pour affaire de mœurs. La propagande dans les milieux cultivés a été faite surtout par Mme Annie Besant, haute dignitaire de la maçonnerie mixte (3).

Une autre tendance et un autre courant se sont manifestés et se développent fortement sous la direction de Rudolf Steiner.

Le théosophisme s'attaque tout d'abord à la doctrine fondamentale du vrai Dieu personnel et créateur de toutes choses. « Nous rejetons l'idée d'un Dieu personnel, ou extra-cosmique. — Nous disons et prouvons que le Dieu de la Théologie n'est qu'un amas de contradictions, une impossibilité logique. Voilà pourquoi nous refuserons de le reconnaître (4). » — Le Dieu de la théosophie se confond avec le monde ; bien plus, la matière et l'esprit ne font qu'un : « D'après nos enseignements, l'Esprit et la Matière sont identiques ; l'Esprit contient la Matière à l'état latent, et la Matière n'est que l'esprit cristallisé, comme la glace est de la vapeur solidifiée (5). »

Dès lors, disparaît le dogme de la Trinité ; pour les théosophes, la Trinité n'est que la manifestation

(3) La littérature théosophique est assez abondante ; qu'il suffise de citer : BLAVATSKY, *La doctrine secrète, synthèse de la science de la religion et de la philosophie* ; *La Clef de la Théosophie*, traduit de l'anglais par Mme de NEUVILLE ; ANNIE BESANT, *La Sagesse antique*, conférences ; COUREMES, *Questionnaire théosophique élémentaire* ; CHATERJI, *La philosophie ésotérique de l'Inde*. — Une revue se publie en français, *Le lotus bleu*. Voir encore : *Le Sentier théosophique*, par Ch. NICOULLAUD, directeur de la *Revue internationale des sociétés secrètes*.

(4) BLAVATSKY, *La Clef de la Théosophie*, p. 88 .

(5) *Ibid.*, p. 43.

intellectuelle et gnostique de l'unité impersonnelle et infinie (6).

Négation radicale du dogme de la création *ex nihilo*, puisque tout est en tout et que Dieu, l'âme et l'univers sont *un* avec l'Unité absolue, l'essence divine inconnaissable. « Nous ne croyons pas à une *création*, mais aux apparitions consécutives de l'Univers, passant du plan subjectif au plan objectif de l'être, à des intervalles réguliers qui comprennent des périodes d'une immense durée (7). »

Démenti absolu à nos doctrines catholiques de l'homme, de la liberté, des actes humains, de la moralité, de la fin dernière, puisque la substance universelle, en passant par d'innombrables formes, devient homme et Dieu et que « l'humanité est d'une seule et même essence et cette essence est une, infinie, incréée et éternelle (8). » Cette substance évolue et devient tout, et puis elle revient à elle-même par une sorte de retour merveilleux. « C'est le pouvoir mystérieux de l'*évolution* et de la *réinvolution*, la puissance créatrice omniprésente, omnipotente et même omnisciente (9). »

Plus d'ordre surnaturel ou gratuit, attendu que tout est dû à la nature dans le Tout universel.

Les commandements de Dieu et de l'Eglise, la prière et les actes religieux ne gardent plus de sens : l'âme n'a pas à s'élever *au-dessus* d'elle-même, il lui

(6) Cf. Courmes, *op. cit.*, p. 11.
(7) Blavatsky, *op. cit.*, p. 118.
(8) *Ibid.*, p. 60, ss.
(9) *Ibid.*, p. 92. — Le concile du Vatican avait d'avance condamné toute ces formes du panthéisme et de l'évolutionnisme, *de Deo omnium rerum creatore*, can. 1-4.

suffit de se replier sur elle-même dans ce grand Tout qu'ils osent appeler notre Père des cieux (10).

Au sujet de l'Incarnation et du Christ Sauveur, le théosophisme ne sait que vomir des blasphèmes ; il appelle le Dieu incarné le Dieu « anthromorphe, qui n'est que l'ombre gigantesque de l'*homme*, sans même reproduire ce qu'il y a de meilleur dans l'homme (11). » Il distingue le Christ universel et le Christ singulier. Le Christ universel peut être considéré ou dans l'état d'*involution*, et alors c'est le Logos, le Verbe, incarné et en quelque sorte immolé par son immersion dans l'univers ; ou dans l'état d'*évolution*, et alors c'est son passage par les divers états jusqu'au mariage de l'esprit avec l'Absolu (12).

Le Christ singulier c'est le Jésus historique, un sage, un parfait théosophe, comme Manou, Zoroastre, Boudha, mais non pas le vrai Dieu personnel. Le dogme de la Rédemption, qui suppose et répare le péché originel, n'a plus de signification, soit parce que le genre humain, substance divine et éternelle, est impeccable et infaillible, soit parce que les actions d'un pur homme, comme on ose appeler le Christ de l'histoire, ne sauraient avoir cette valeur infinie qu'implique la satisfaction pour le péché (13).

On détruit du coup toute l'économie surnaturelle de la grâce et des sacrements, qui dérivent de l'Incarnation et de la Rédemption.

Enfin, destruction totale de nos dogmes *de novissimis*, la mort, le jugement, l'enfer, la résurrection

(10) COURMES, *op. cit.*, p. 88.
(11) BLAVATSKY, *op. cit.*, p. 88.
(12) Cf. CHATTERJI, *La philosophie ésotérique*, p. 132, ss.
(13) Cf. notre livre : *Le mystère de la Rédemption*, ch. II et ss.

des corps, puisque le théosophisme fait consister toute la sanction et toute l'expiation future en une série de *transmigrations* et de *réincarnations* infinies dans des corps nouveaux. A toutes ces rêveries et à toutes ces aberrations il suffit d'opposer la définition du quatrième concile de Latran : « Le Juge suprême rendra à chacun selon ses œuvres, tant aux réprouvés qu'aux élus, lesquels ressusciteront tous avec leurs propres corps qu'*ils portent aujourd'hui, cum suis propriis resurgent corporibus*, QUAE NUNC *gestant*, pour recevoir, selon leurs œuvres, ou bonnes ou mauvaises, les uns *une peine éternelle* avec le diable, les autres *une gloire éternelle* avec le Christ (14). »

Il était donc indispensable que le Saint-Office, gardien de la doctrine et de la morale, fît justice de telles erreurs et défendît aux catholiques d'entrer dans ces sociétés, d'assister à leurs réunions et de lire leurs écrits.

Ces aberrations ne peuvent se produire chez les esprits auxquels les principes fondamentaux de la cosmologie ont montré la triple composition à laquelle est soumise la créature corporelle, c'est-à-dire la composition de puissance et d'acte, la composition de matière et de forme, la composition de substance et d'accidents.,

De tout cela résulte nécessairement la distinction en genres, en espèces, en individus, et les individus eux-mêmes se multiplient dans l'espèce, parce qu'ils ont un principe d'individuation, la matière marquée par la quantité.

(14) Cp. *Firmiter*, DENZINGER, 429.

Dès lors, apparaît évidente l'absurdité du panthéisme, qui identifie toutes les substances et admet la *consubstantialité* de Dieu et de l'univers. Remarquons, à ce propos, la différence ou plutôt l'opposition irréductible entre le panthéisme et l'hypothèse de l'incarnation de Dieu dans tous les individus. Si la personne divine s'unissait hypostatiquement toutes substances humaines ou même toutes les substances de l'univers (15), ce ne serait pas du tout le panthéisme : la substance divine resterait toujours distincte de chacune de ces substances, la personne divine, quoique communiquée à chacune d'elles, ne se confondrait pas avec elles, et il n'y aurait jamais *consubstantialité* de Dieu et du monde.

Ainsi, ces thèses sur la composition des substances créées et sur le principe d'individuation aboutissent enfin à la glorification du vrai Dieu personnel et Acte pur.

(15) Sur cette hypothèse, voir notre ouvrage *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 104-107, 120

TROISIÈME PARTIE

La Biologie et la Psychologie de saint Thomas

CHAPITRE PREMIER

LE PRINCIPE DE LA VIE ORGANIQUE ET DE LA VIE SENSITIVE

THÈSE XIII. — « *Corpora dividuntur bifariam : quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.*

Les corps se divisent en deux catégories : les uns sont vivants, les autres manquent de vie. Dans les vivants, pour qu'il y ait dans le même sujet une partie qui meut et une partie qui est mue par soi, la forme substantielle, désignée du nom d'âme, requiert une disposition organique, c'est-à-dire des parties hétérogènes (1). »

La théorie fondamentale de la matière et de la forme est appliquée au problème de la vie, et ici la forme substantielle est l'âme. On étudie tout d'abord la vie dans les corps, dans le monde des plantes et le monde animal ; c'est la *biologie* dans ses grandes lignes et ses principes essentiels. Puis on passe au monde humain, on considère l'âme raisonnable dans sa nature et sa destinée et comme forme du

(1) Saint THOMAS enseigne cette doctrine en maints passages de ses œuvres ; voir, entre autres : V *Metaphys.*, lect. 14ª;édit. CATHALA, chez Marietti, 1915 ; I *Cont. Gent.*, c. 97 ; *Sum. Theol.*, I P., q. 18, aa. 1 et 2, q. 75, a. 1; *De Anima*, passim., et spécialement I. II, c. I.

corps, et de là on aborde la division de l'âme et des facultés, et l'on s'arrête spécialement aux puissances spirituelles, l'intelligence et la volonté, et aux problèmes qui concernent la connaissance humaine et le libre arbître ; c'est la *psychologie* proprement dite.

I. *La vraie notion de la vie.*

La thèse actuelle affirme tout d'abord la différence radicale entre les corps vivants et les corps sans vie, et elle marque la vie par ce trait essentiel, que le vivant se *meut par soi ;* ce qui requiert un organisme complexe et des parties hétérogènes.

Une erreur très ancienne, le monisme antique, renouvelée à notre époque sous diverses formes et spécialement sous celle de *l'hylézoïsme* (hylé, matière ; zoé, vie), prétend que toute matière est vivante, qu'il y a dans le monde un principe unique, qui est l'âme de l'univers et dans lequel tout se confond, tout est tout et tout est Dieu. Le théosophisme contemporain la propose d'une manière encore plus accentuée : « Nous disons que l'étincelle divine dans l'homme est une et identique en essence avec l'Esprit universel... d'après nos enseignements, *l'Esprit et la Matière sont identiques* (1). »

Notre thèse, en termes très sobres et se fondant sur le sens commun, écarte toutes ces aberrations. Le sens commun et l'expérience, en effet, nous ont déjà démontré que tout n'est pas tout. Des *propriété-*

(2) BLAVATSKY *La Clef de la Théosophie*, traduit de l'anglais par Madame de NEUVILLE, pp. 14, 43, 88, 90, etc. Voir le chapitre précédent.

tés irréductibles dûment observées nous permettent d'établir avec certitude que les corps simples diffèrent essentiellement des corps composés, qu'il y a dans les corps simples eux-mêmes des espèces irréductibles et dans les corps composés une différence entre les vivants et les non-vivants. Nul besoin de rappeler ici les éléments de la physiologie et de la biologie, de comparer la *cellule* avec la molécule *minérale*, et de mettre en contraste les divers phénomènes de la vie dans la cellule, qui naît, se développe, se multiplie et meurt, avec les phénomènes tout opposés du corps inorganique (3).

Il suffit de se maintenir sur les données élémentaires du sens commun que rappelle la présente thèse d'après saint Thomas. « La vie, dit le Docteur Angélique, est plus apparente dans l'animal. Or, ce que nous remarquons tout d'abord en lui, c'est qu'il se meut de lui-même, et nous disons qu'il vit, aussi longtemps que nous constatons en lui ce mouvement. Dès que l'animal cesse de se mouvoir de lui-même, nous disons qu'il est mort, par manque de vie (4) ».

Tel est le point de départ de la psychologie. Ce signe de la vie est tellement manifeste que les enfants appellent vivant tout ce qui se meut. Le philosophe respecte ces données, s'appuie sur elles et les complète, pour construire l'édifice de la science. Le propre de la vie c'est donc de se mouvoir par soi, par un mouvement *actif*, dont le vivant est à la fois le principe et le terme, parce que l'opération sort du vivant et demeure en lui. Dans les corps inorga-

(3) On peut lire à ce sujet, Cl. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux.*

niques le mouvement n'est que *passif* : bien que la molécule matérielle déploie une certaine activité interne, ce n'est pas elle cependant qui en profite, car, à mesure qu'elle agit, elle subit une déperdition de forces, et ses énergies s'en vont avec son opération. La plante, au contraire, bénéficie elle-même de son travail ; en agissant, elle se parfait, et le dernier terme de cette évolution est sa parure et sa couronne, sa fleur, ou son fruit. Dans l'animal le mouvement est encore plus intrinsèque ; c'est la même puissance ou la même faculté qui est le principe et le terme de la sensation, de la vision, de l'émotion. Dans la vie intellectuelle, plus d'unité encore, puisqu'un seul acte de l'esprit embrasse à la fois tout ce que nous avons pu recueillir par les longs procédés et le multiple travail des sens externes et des sens internes.

Voilà comment la philosophie aristotécienne et thomiste conçoit la vie : vivre, c'est se mouvoir de soi-même, par une opération qui est partie du sujet et demeure en lui, le développe, le parfait, l'achève ou, du moins, le maintient dans la perfection. La différence essentielle entre les vivants et les non-vivants ressort ainsi avec évidence de leur mouvement ou de leur action ; la vie n'est pas le mouvement *passif*, qui épuise le sujet, comme dans l'horloge, qu'il faut toujours remonter, ou dans la pile, qu'il faut toujours charger ; mais le mouvement *actif*, qui entretient, nourrit et perfectionne. Le vivant forme lui-même son organisme, s'assimile les éléments empruntés au dehors, se reproduit dans un semblable et reste *identique* à lui-même ; le corps brut n'offre aucun de ces caractères, ainsi que des

matérialistes déclarés ont été forcés de le reconnaître. Dans le vivant « avec les débris des molécules détruites, et en même temps qu'elles se détruisent, il se reconstitue une quantité plus considérable de molécules *identiques*. Au contraire, chez tous les corps bruts, n'importe quelle réaction chimique détruit les molécules préexistantes et les remplace par des molécules *différentes* (5) ».

II. *Le principe de la vie.*

Notre proposition indique ensuite que le principe de la vie est la forme substantielle, désignée sous le nom d'âme. Il faut, en effet, reconnaître dans le vivant un principe stable et permanent, qui maintient l'être dans l'unité, malgré le flux incessant des phénomènes qui commencent et finissent, et malgré les changements perpétuels que subissent les molécules. Voilà deux faits ou deux lois constatés par l'expérience commune aussi bien que par la science moderne : l'unité du vivant et l'instabilité de la matière. « Chacun de nous sait bien, écrivait P. Janet ,qu'il demeure lui-même à chacun des instants de la durée qui composent son existence. Pensée, mémoire, responsabilité, tels sont les témoignages éclatants de notre identité (6) ». D'autre part, la biologie actuelle a confirmé et mis en pleine lumière l'aphorisme de Cuvier : « *Aucune molécule ne reste en place ; toutes entrent et sortent successivement* ». Comment donc sauvegarder l'identité du vivant sans ce principe permanent et spécifique que

(5) Le Dantec, *Les limites du connaissable, la vie et les phénomènes naturels*, p. 70.
(6) P. Janet, *Le Matérialisme contemporain*, pp. 121, 122.

nous appelons la forme substantielle? Si l'âme n'était pas une substance, mais un phénomène, elle s'évanouirait avec le phénomène ; et si elle n'était qu'une série de phénomènes, comme le dit Taine, elle n'existerait que dans notre pensée ; car une série de mouvements successifs n'existe, en définitive, que dans l'esprit qui compte et relie ces divers mouvements ou ces phénomènes passagers (7). Ainsi, les données du sens commun et les constatations les plus évidentes de la biologie aboutissent à une même et infaillible conclusion, que la vie ne s'explique pas sans la forme substantielle désignée du nom d'âme.

***

Mais notre thèse thomiste complète par un dernier élément la notion de la vie. Les corps bruts sont *homogènes ;* dans les corps vivants il y a nécessairement subordination et hiérarchie entre les diverses parties, afin que les unes puissent mouvoir et que les autres soient mues : ce n'est plus une simple aggrégation de molécules, c'est une merveilleuse *structure* de parties *hétérogènes*, qui constituent des *organes*, un *appareil* et un *système* dans le même et indivisible organisme.

L'organe désigne précisément une partie de cet organisme douée d'une structure spéciale et destinée à une fonction physiologique spéciale, comme le poumon, le cœur, le foie, l'estomac. L'appareil est l'ensemble de plusieurs organes qui conspirent à la

(7) Pour une réfutation plus complète de Taine et des autres philosophes de la même école, voir le P. COCONNIER, O. P., *L'âme humaine*, I. P.

même fin : ainsi l'appareil digestif comprend la bouche, qui reçoit et broie les aliments ; l'estomac, qui les digère ; l'intestin, qui les absorbe ; les glandes, qui secrètent les liquides nécessaires à la digestion. Le système est l'ensemble des parties de même nature qui dans tout le corps jouent un rôle semblable : ainsi le système nerveux comprend tous les nerfs dans tout l'organisme, le système musculaire, tous les muscles.

Bien qu'elles soient hétérogènes, ces diverses parties sont tellement subordonnées entre elles qu'elles concourent à un fin commune et constituent un seul tout, un même organisme. Cette continuité est si étroite, si harmonieuse, si infaillible que l'étude seule d'une dent suffisait au génie de Milne Edwards pour déduire la nature du vivant tout entier.

Aristote et saint Thomas, sans prévoir les merveilleuses découvertes de notre physiologie, avaient déjà donné de l'âme une définition qui sert à expliquer les phénomènes actuels. « L'âme, disaient-ils, est l'acte premier du corps physique et organique, qui est en puissance à la vie : *Actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis* (8) ».

C'est l'acte *premier*, c'est-à-dire *spécifique* et *substantiel*, qui distingue radicalement le règne vivant du règne minéral ; du corps *physique*, c'est-à-dire naturel, par opposition au corps mathématique ou au corps artificiel ; du corps *organique* ou organisé, pour faire comprendre que toutes les parties de ce corps sont dissemblables entre elles, et non pas homogènes, comme dans les corps bruts, et qu'elles sont toutes animées par la forme substantielle, ou

(8) II *De Anima*, c. I.

âme. L'organisation au sens aristotélicien et thomiste comporte qu'il y ait une seule âme dans tout le composé, qu'elle informe substantiellement toutes les parties, et que l'information s'applique différemment à chaque partie, selon son importance et son rôle : différemment à la main, différemment au cœur, différemment au cerveau, etc., bien que l'âme soit tout entière en chaque partie.

La définition dit enfin « *d'un corps qui a la vie en puissance* », pour signifier que le corps n'est pas vivant par lui-même mais par sa forme substantielle ou son âme, et que, même après avoir été animé par celle-ci, il est encore en puissance aux exercices de la vie ou aux opérations vitales. Le vivant a la vie en acte premier par son âme, et la vie en acte second par ses opérations, qui sortent des facultés vitales comme de leurs principes immédiats, et de l'âme, forme substantielle ,comme du principe radical ,selon la doctrine fondamentale exposée précédemment sur la puissance et l'acte, la substance et les accidents (9).

Tel est l'enseignement complexe et profond que rappelle la thèse XIII ; on va le préciser, en descendant à l'étude de l'âme des plantes et de l'âme des bêtes.

THÈSE XIV. — « *Vegetalis et sensitis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et, cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

(9) Pour l'explication de cette définition de l'âme, voir JEAN DE SAINT-THOMAS, *Philos. Nat.*, III P., q. 1, a. 1, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, pp. 42-46.

L'âme de l'ordre végétatif et l'âme de l'ordre sensitif n'existent point par soi, ne sont point produites par soi, mais seulement comme principe qui donne au vivant l'être et la vie, et, puisqu'elles dépendent tout entières de la matière, le composé venant à se corrompre, elles subissent, du fait même, la corruption par accident (10). »

Cette proposition résume toutes les questions qui ont trait aux âmes inférieures, à leur nature, à leur origine, à leur destinée.

La nature est marquée par ces caractères très nets : ces âmes ne sont pas un tout subsistant mais elles dépendent de la matière ; toutefois, elles ne sont pas la matière elle-même, mais une énergie qui régit et domine la matière, un principe spécifique, qui donne au vivant l'être et la vie.

Nous avons montré déjà que l'âme est un principe substantiel et permanent. Même dans la plante, l'âme est une force qui maintient le vivant dans l'unité, tandis que les molécules matérielles se renouvellent constamment ; c'est une énergie intrinsèque, supérieure à toutes les ressources de la physique et de la chimie, que les procédés les plus habiles de nos laboratoires n'arriveront jamais à reproduire ou à contrefaire. « Il est clair, remarque Claude Bernard, que cette propriété évolutive de l'œuf, qui produira un mammifère, un oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique, ni de la chimie (11) ».

C'est pourquoi l'apparition de la vie dans le monde à l'origine n'a pu se faire que par une intervention de Dieu, qui aurait produit immédiatement les es-

10) Cette proposition est comme une synthèse des doctrines de saint THOMAS; il suffira de citer *Summ. Theol.*, I P., q. 75, a. 3, et q. 90, a. 2 ; II *Cont. Gent.*, c. 80 et 82.

(11) CLAUDE BERNARD. *La Science expérimentale*, p. 209.

pèces ou, du moins, aurait infusé à la matière une vertu *active* pour évoluer et monter jusqu'aux formes supérieures. La vie d'une plante ne sera jamais le résultat d'une action ou d'une réaction chimique ; il faut ici un principe spécifique, qui coordonne les diverses parties, les régit, les fait concourir au bien de tout le vivant.

A plus forte raison, l'âme de l'animal, principe de sensations *conscientes*, très réelles et très vives, de passions très véhémentes, manifestées parfois au dehors par des effets violents, ne saurait se ramener à un simple automatisme. Le bon sens populaire a toujours fait justice des théories qui représentent les animaux comme de pures machines. Saint Augustin traduisait cette vérité élémentaire quand il disait : « *La douleur que sentent les bêtes démontre dans leurs âmes une force admirable en son genre et digne de nos éloges* (12) ».

Et cependant ces âmes ne sauraient s'affranchir des conditions de la matière, comme la forme subsistante. Le caractère propre de ce qui est indépendant de la matière, c'est le *progrès*. Or, l'animal, qui a été pourtant mêlé à la vie de l'homme, qui a vu les inventions de l'homme, n'a jamais progressé, n'est jamais monté plus haut. Si on peut parler d'un progrès chez les animaux, c'est un progrès purement *unilinéaire*, dans le même cercle et dans le même ordre, par suite des habitudes prises dans les mêmes circonstances et des impressions ressenties en face des mêmes objets. Notre grand Bossuet avait

(12) « Dolor autem quem bestiae sentiunt, animarum etiam animalium *vim quamdam* IN SUO GENERE MIRABILEM LAUDABILEMQUE *commendat*. » S. AUGUSTIN. *De Libero Arbitrio*, lib. III, c. XXIII, n. 69, P. L., XXXII, 1305.

déjà fait cette remarque : « Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre (13) ».

Voilà donc ce qui caractérise la nature de ces âmes : elles dépendent des conditions de la matière, tout en restant une forme simple, admirable en son genre, que le mécanisme et les forces physiques ou chimiques ne sauraient expliquer.

La thèse indique encore que l'âme végétative et l'âme sensitive sont à la fois le principe de l'être et le principe de la vie : *quo vivens est et quo vivit*. Le vivant est un seul tout, dans lequel on ne saurait distinguer deux principes substantiels, l'un par lequel il serait être et l'autre par lequel il serait vivant : c'est la même réalité foncière qui donne l'être et qui donne la vie. De là cet axiome d'Aristote et des scolastiques : *In viventibus vivere est esse*, dans les vivants le principe premier de l'être est aussi le principe de la vie (14), sans quoi le vivant ne serait pas un tout substantiel .

***

On comprendra dès lors l'origine et la destinée de ces âmes : puisqu'elles n'existent point par soi, elles ne sont point produites par soi, mais dans le com-

(13) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v, n. VII.

(14) Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, p. 42, 61, ss.

posé et par le composé. Elles ne sont pas créées du néant, mais engendrées de la puissance de la matière. Comment cela? La matière, assurément, laissée à elle-même et aux simples forces chimiques, est incapable de produire la vie, mais Dieu, en créant les premiers vivants, leur à infusé la vertu d'élaborer une semence dans laquelle la vie est virtuellement contenue ; et, lorsque cette semence a achevé son évolution, selon les lois établies par la Providence, l'âme est produite ou résulte nécessairement comme le terme naturel de la génération.

Et, pareillement, lorsque l'organisme sera détruit, l'âme, qui dépendait de lui pour exister, devra disparaître avec lui ou subir ce qu'on appelle la corruption par accident. Absolument parlant, Dieu pourrait, par miracle, la faire exister en dehors du corps, de même que, dans l'Eucharistie, il soutient les accidents en dehors de leur support normal, la substance ; mais la suave Providence, qui régit les êtres selon leur nature, n'introduit pas de semblables dérogations. Cette âme, corruptible de sa nature, périt avec ce corps. D'autre part, elle ne tombe pas dans le néant, pas plus qu'elle n'a été tirée du néant ; elle rentre dans la puissance de la matière, c'est-à-dire, les diverses énergies qui étaient contenues dans ce principe simple sont dissoutes, mais la nature conserve un pouvoir équivalent, et, sous l'influence de la vie et en utilisant les éléments informés jadis par la première âme, elle peut, après de nombreuses mutations, reproduire une forme ou une âme semblable à la première.

Ici encore se vérifiera l'axiome : « Rien ne se crée, rien ne se perd ».

CHAPITRE II

L'AME HUMAINE :
SA NATURE, SON ORIGINE ET SA DESTINÉE

THÈSE XV. — « *Contra, per se subsistit anima humana, quae, quum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*

Au contraire, subsister par soi appartient à l'âme humaine, laquelle, au moment où elle peut être infusée dans le sujet suffisamment disposé, est créée par Dieu, et qui est de sa nature incorruptible et immortelle (1). »

Quatre assertions capitales dans cette proposition : 1° L'Ame humaine est subsistante ou spirituelle ; 2° Elle est créée par Dieu : 3° Le moment de la création est celui-là même où l'âme est infusée dans le corps suffisamment disposé ; 4° L'âme est incorruptible et immortelle de sa nature.

Notre intention n'est pas d'exposer en détail toutes ces doctrines, — ce qui demanderait un véritable traité, — mais d'en montrer les fondements inébranlables.

(1) Parmi les nombreux passages où saint THOMAS affirme ces doctrines, il suffira de citer : *Sum. Theol.*, I P., q. 75, a. 2 ; q. 90 ; q. 118 ; et *Qq. dispp., de Anima*, a. 14 ; *de Potentia*, q. 3, a. 2 ; II *Cont. Gent.*, cc. 83 et ss.

I. *La spiritualité de l'âme.*

Le principe sur lequel s'appuie saint Thomas et qui restera toujours actuel pour prouver la spiritualité de l'âme, c'est la spiritualité même de l'opération et de son objet. Non seulement notre âme atteint des objets entièrement immatériels, comme l'universel, l'infini, l'éternel, mais, même quand elle perçoit les objets matériels, elle les considère d'une manière ababstraite et idéale, et avec des points de vue tout nouveaux qui n'ont pas été saisis par les sens : ainsi, en voyant un effet sensible, elle infère l'idée de cause ; de l'opération, elle déduit la nature du sujet qui agit; elle corrige l'erreur des sens et redresse par le jugement le bâton que les yeux montrent brisé dans l'eau, etc.

Cette indépendance des conditions matérielles est particulièrement éclatante dans les *trois actes* de l'entendement humain.

La simple *appréhension* se fait par un concept entièrement abstrait, qui représente les choses indépendamment du temps et de l'espace, dans leur essence même, comme les universaux, les espèces et les genres.

Dans le *jugement*, il y a un point de vue encore plus abstrait, le *rapport nécessaire* qui relie l'attribut au sujet : de là ces jugements absolus, irréformables, analytiques, *a priori*. L'indépendance est plus parfaite encore dans le *raisonnement*, car la *conséquence* ou le passage *logique* des prémisses à la conclusion, échappe entièrement aux sens et rentre dans l'ordre purement immatériel.

Enfin, une âme qui s'expose à souffrir dans son

corps pour s'attacher à l'invisible, doit être spirituelle comme les objets dans lesquels elle se délecte. C'est l'argument de Bossuet : « J'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps, par laquelle je puis l'exposer à une ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant (2) ».

Ces arguments sont décisifs et d'une force telle qu'aucun esprit loyal ne peut s'y soustraire. La spiritualité de l'âme est une vérité naturelle que la *raison toute seule* peut démontrer. C'est pourquoi la Sacrée Congrégation de l'Index, par décret du 11 juin 1855, approuvé par Pie IX le 15 juin de la même année, obligea M. Bonetty à souscrire cette proposition : « *Le raisonnement peut prouver* AVEC CERTITUDE *l'existence de Dieu,* LA SPIRITUALITÉ DE L'AME, *la liberté de l'homme* (3) ».

II. *L'origine par voie de création.*

Une fois admis que l'âme est spirituelle, il devient manifeste que son origine ne peut s'expliquer que par la création (4).

L'hypothèse qu'elle serait une parcelle de la substance divine répugne à la spiritualité de l'âme et fait injure à la simplicité de Dieu. Dire qu'elle est engendrée d'un germe corporel c'est tomber dans un

(2) BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, n° 11. — Sur ce sujet de la spiritualité de l'âme, voir P. COCONNIER, *Ame humaine*, et card. MERCIER, *Psychologie* ; Cl. PIAT, *La destinée de l'homme*.

(3) « *Ratiocinatio Dei existentiam,* ANIMAE SPIRITUALITATEM, *hominis libertatem,* CUM CERTITUDINE probare potest ». DENZINGER, 1650.

(4) Voir sur ce sujet le P. COCONNIER, *Ame humaine*, c. VII.

matérialisme abject ; penser qu'elle naît d'un germe spirituel, c'est pervertir la notion de la substance spirituelle, qui n'a point de parties et n'est point soumise à de telles évolutions ; prétendre qu'elle vient de l'âme des parents, comme un flambeau s'allume à un autre flambeau, c'est encore détruire la simplicité de l'esprit, car il est clair que la flamme se *divise* en se communiquant.

Frohschammer, au siècle dernier, imagina que l'âme est créée par les parents, comme instruments de Dieu et par une vertu reçue de lui. — La création ne comporte pas d'instrument, privilège incommunicable du Tout-Puissant. Aussi bien l'ouvrage de Frohschammer fut-il prohibé par un décret de l'Index, le 5 mars 1857.

Plus absurde encore la théorie de Rosmini : l'âme qui était d'abord sensitive, se transforme et devient raisonnable, intellectuelle, subsistante, immortelle, *lorsque l'idée de l'être lui apparaît*. Une telle évolution détruit la notion même de la substance indivisible, spirituelle et incorruptible. Ces rêveries, avec d'autres du même genre, ont été condamnées par le Saint-Office, le 14 décembre 1887 (5).

La philosophie thomiste fournit un argument aussi simple que démonstratif. Puisque l'âme est subsistante, elle existe par soi, et elle est produite par soi ; non pas d'un sujet préexistant, autrement elle aurait des parties, serait divisible et sujette au changement, mais du néant. Or tirer du néant n'appartient qu'à Dieu seul. Donc, l'âme humaine est créée directement par Dieu.

Ici encore l'Eglise a manifesté sa croyance. Si elle

(5) Cf. DENZINGER, 1911.

n'a pas défini explicitement que l'âme est créée du néant, elle croit cette vérité avec d'autres dogmes. Ainsi la profession de foi de Léon IX porte « que l'âme n'est pas une parcelle de Dieu, mais qu'elle est tirée du néant et que sans le baptême elle reste soumise au péché originel... Telle est la foi que le Siège Romain et Apostolique croit de cœur pour la justice et professe de bouche pour le salut (6) ». — Dès lors, nier l'origine de l'âme humaine par voie de création, ce serait s'attaquer à une doctrine catholique et commettre une témérité gravement coupable.

III. *Le moment où l'âme est créée.*

Notre thèse ajoute que le moment de la création de l'âme est celui de l'infusion dans le corps, quand ce dernier est suffisamment disposé. Deux questions peuvent ici se poser : si l'âme est créée avant d'être unie à son corps, et si elle est unie au corps dès l'instant de la conception.

La première est tranchée par l'Eglise, qui a vigoureusement combattu et condamné l'erreur des Platoniciens, de Plotin et des Origénistes, d'après laquelle les âmes auraient vécu dans une existence antérieure et auraient été ensuite enfermées dans des corps plus ou moins nobles, selon le degré de leurs fautes ou de leurs mérites (7).

(6) « *Animam non esse partem Dei*, SED EX NIHILO CREATAM... *et absque baptismate originali peccato obnoxiam*, credo et praedico. Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica Sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem ». MANSI, XIX, 662, B. ss.

(7) Lire, à ce propos, saint AUGUSTIN, *de Libero Arbitrio*, lib. II, c. XX et c. XXI, et *de Civit. Dei*, lib. X, c. XXXI ; *P. L.*, XXXII, 1299, ss., et XLI, 311, ss.

Le V^e^ Concile de Latran, sous Léon X, déclare que l'âme humaine est multipliée individuellement selon la multitude des corps dans lesquels elle est infusée : « *Pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit* (8) ». — Sans porter une définition, le concile donne à entendre que l'âme est multipliée individuellement ou créée au moment même où elle est infusée au corps.

Saint Bernard avait déjà dit : « *Sed creando immittitur* et *immitendo creatur*, quand elle est créée, elle est infusée et, quand elle est infusée, elle est créée (9) ».

La raison de saint Thomas (10), quoique très simple en apparence, repose sur une profonde philosophie : ce qui est préternaturel ne doit pas exister avant ce qui est naturel ; car ce que Dieu produit lui-même est toujours dans l'état normal. Or, l'état de séparation n'est pas l'état normal de l'âme humaine, puisqu'elle est essentiellement forme du corps. L'état d'union pour elle est l'état naturel. Il suit de là que l'état d'union pour l'âme a lieu avant l'état de séparation, et que, si l'âme peut vivre encore après avoir été unie au corps, elle ne doit pas exister avant l'union (11).

A quel moment commence l'union? Quand le corps est suffisamment disposé. Saint Thomas et les anciens pensaient que ce n'est pas dès l'instant de

(8) DENZINGER, 738.
(9) S. BERNARD, Serm., II *de Nativ. Domini*, n. 60 ; *P. L.*, CLXXXII, 122.
(10) I P., q. 90, a. 4, et q. 108, a. 3.
(11) Saint THOMAS expose et réfute longuement les erreurs contraires, II *Cont. Gent.*, c. 83 et 84.

la conception : l'embryon serait d'abord informé par une âme végétative, puis par une âme sensitive, lesquelles prépareraient les voies à l'âme humaine, comme des servantes à une reine, et celle-ci viendrait informer un organisme rendu digne d'elle.

L'opinion qui devient de plus en plus commune à notre époque (12) répond que l'organisation est déjà suffisante dès le début, que l'embryon est déjà vivant, et qu'il convient, d'autre part, que l'âme soit là dès le début pour construire, en quelque sorte, et façonner son propre corps, qu'elle doit associer à son être et à sa vie.

Nous n'entrerons pas dans cette discussion, nous contentant de dire avec la thèse de la Sacrée Congrégation : l'âme est introduite quand le sujet est suffisamment disposé, *quum subjecto sufficienter disposito potest infundi.*

IV. *Les preuves de l'immortalité.*

Le dernier point que signale notre document, c'est que l'âme est incorruptible et immortelle, non point par miracle ou par une faveur gratuite, comme aurait été immortel le corps du premier homme, si l'état d'innocence avait persévéré, mais par nature, en vertu de ses principes constitutifs.

Les arguments qui établissent l'immortalité de l'âme prouvent du même coup l'immortalité par *nature* et ils font l'évidence complète.

Quelques rares scolastiques avaient prétendu avec Scot que l'immortalité de l'âme est une vérité de foi et que la raison toute seule ne saurait la démon-

(12) Cf. ANTONELLI, *Medicina Pastoralis*, c. XIX.

trer; à notre époque, plusieurs écrivains catholiques ont repris le débat (13). Le doute n'est pas permis : déjà Melchior Cano blâmait sévèrement l'opinion de Scot (14), et Bannez écrivait de même : « C'est une erreur de dire que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable par la raison naturelle (15) ».

L'argument tiré de la nécessité d'une sanction après cette vie est tellement frappant que J.-J. Rousseau a été obligé d'écrire cette phrase connue de tous : « Quand je n'aurais d'autres preuves de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre; je me dirais : Tout ne finit pas pour nous à la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort ». On sait aussi que le général du Barrail s'écria un jour à la tribune de la Chambre des députés : « Si aux hommes de guerre vous enlevez la foi dans une autre vie, vous n'avez plus le droit d'exiger d'eux le sacrifice de leur existence ! ».

Il en est de même de la preuve de la finalité. « Si tout finit avec le dernier soupir, l'homme est un être manqué : il est tel par nature, il l'est d'autant plus qu'il touche de plus près à son point de maturité. Or, il n'est pas rationnel de croire à une antinomie aussi profonde : on ne peut admettre que cette finalité qui s'accuse si visiblement dans toutes les es-

(13) Voir, à ce propos, les articles de l'abbé BERNIES et de l'abbé Cl. PIAT, dans la *Revue du Clergé français*, 1903.

(14) MELCHIOR CANO, *De Locis Theologicis*, lib. XII, c. XIV.

(15) « Dicere animae immortalitatem non esse demonstrabilem per rationem naturalem, *erroneum est* ». BANNEZ, *Comment.* in I P., q. 75, a. 6.

pèces inférieures s'arrête brusquement au plus haut degré de la vie et y fasse à jamais défaut. Si l'amour, qui fait le fond des âmes, exige l'existence de l'Absolu, c'est que l'Absolu existe et comme notre fin ; c'est qu'il est à la fois le principe qui nous meut et le terme auquel nous tendons; c'est que notre être est suspendu tout entier à son être. « Il y a quelque chose en nous qui ne meurt pas (16) et dont la vie est Dieu lui-même (17) ».

L'argument tiré de l'objet n'est pas moins apodictique. L'âme doit être au niveau de son objet, et, puisque son objet est l'éternel, elle est éternelle comme lui. C'est ce que Bossuet exprime avec tant de vigueur : « L'âme, née pour considérer ces vérités et Dieu, où se trouve toute vérité, *par là se trouve conforme à ce qui est éternel* (18) ».

Cette vérité n'est que le corollaire immédiat de la spiritualité déjà démontrée. Spirituel = immortel par nature. Qu'est-ce, en effet, qu'une substance spirituelle? Celle qui est indépendante du corps dans son être et son opération spécifique. Qu'est-ce qu'une substance immortelle par nature? Celle qui est indépendante du corps dans son être et son opération, au point d'exister et d'exercer son action spécifique dans l'au-delà. Il y a donc équation parfaite entre spirituel et immortel par nature ; et, donc, si la raison peut démontrer la spiritualité de l'âme, comme nous l'avons expliqué, elle démontre du coup l'immorta-

(16) BOSSUET, *Sermon sur la mort*, Carême du Louvre ; édit. LEBARQ, t. IV, p. 175.

(17) Cl. PIAT, *La destinée de l'homme*, p. 193. Voir aussi HENRI HUGON, *Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il survie de l'âme après la mort?* Paris, Téqui.

(18) BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, l. V, n. XIV.

lité par nature. Mais dira-t-on, est-il démontré que l'âme ne puisse pas renoncer à son immortalité et que Dieu ne viendra pas à la lui retirer un jour?

Oui, cela est démontré. Il est évident que l'âme ne peut pas se dépouiller de ce qui constitue sa nature même; il est évident qu'il faut pour anéantir la même puissance que pour créer, c'est-à-dire une puissance infinie, qui fera passer la créature de l'être au néant, comme du néant à l'être. Donc, Dieu seul pourrait anéantir. Mais, dit saint Thomas, Dieu, qui a constitué la nature, n'enlève jamais ce qui est naturel aux êtres (19), et, par conséquent, il n'enlèvera jamais à l'âme l'immortalité, qui lui vient de sa nature même.

L'Eglise ne s'est pas désintéressée de cette question. Ainsi la Sainte Congrégation des Evêques et Réguliers, dans le Formulaire qu'elle soumit à l'abbé Bautain, lui fit promettre « *de ne jamais enseigner qu'avec la raison toute seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'*IMMORTALITÉ *de l'âme* (20) ».

(19) « *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum* ». S. THOM., II *Cont. Gent.*, c. 55. Cf. S. THOMAS, I. P., q. 104, a. 4.

(20) Cf. de RÉGNY, *L'abbé Beautain*, p. 336-338.

CHAPITRE III

L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS

THÈSE XVI. — « *Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem ; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

La même âme raisonnable s'unit au corps de telle manière qu'elle en est la forme substantielle unique, et c'est par elle que l'homme a d'être homme et animé et vivant et corps et substance et être. L'âme donne donc au corps tout degré essentiel de perfection, elle lui communique, en outre, l'acte de l'être par lequel elle est elle-même (1). »

Cette proposition se rapporte toujours à la *nature* de l'âme puisque l'âme est *essentiellement* forme du corps. Elle énonce tout d'abord une doctrine catholique, à savoir que l'âme raisonnable est véritablement la forme substantielle du corps humain; et ensuite, l'explication thomiste : pour être forme substantielle, elle doit être la forme *unique* qui confère tous les degrés essentiels de perfection.

L'Eglise, au concile de Vienne, en 1311, a défini que l'âme raisonnable est la forme substantielle du

(1) Cette assertion capitale se trouve clairement dans *Sum. Theol.*, I P., q. 76 ; Qq disp., *de Spiritual. creaturis*, a. 3 ; *de Anima*, a. 1 ; II *Cont. Gent.*, cc. 56, 68, 69, 70, 71.

corps humain, parce que cette vérité est nécessaire pour expliquer et défendre ce point du dogme que le « le Fils de Dieu a pris les *deux parties de notre nature unies ensemble*, pour devenir *vrai homme*, tout en restant vrai Dieu, c'est-à-dire le corps humain et l'âme intellectuelle ou raisonnable (2) ». Le concile indique par là-même la raison fondamentale de cet enseignement : pour que *deux parties* ne constituent qu'*une seule nature*, elles doivent s'unir à la façon dont s'unissent la matière et la forme.

L'explication que nous avons donnée de la thèse VIII et de la thèse IX aura fait comprendre que la matière et la forme s'unissent comme la puissance substantielle et l'acte substantiel, pour constituer un seul tout, un seul suppôt, une seule essence ou nature.

I. *L'unité de nature et de personne dans l'homme.*

Notre proposition se ramène donc à ceci : le corps et l'âme sont entre eux comme la matière et la forme, parce que de leur union résulte une seule personne et une seule nature.

Qu'il y ait en nous une seule personne et que cette personne ne soit ni l'âme toute seule ni le corps tout seul, c'est une constatation du sens commun. « Le langage témoigne de cette vérité, car le mot *je* et *moi* nous sert indifféremment pour désigner la partie spirituelle ou la partie matérielle de notre être. Comme on dit : je pense, je sens, je veux, on dit aussi : je grandis, je marche, je respire. On dit de même indifféremmnet : je suis souffrant, ou : mon corps

(2) DENZIGER, 480-481.

est souffrant (3) ». Ainsi, pour nous, le corps n'est pas une « guenille », le corps fait partie de notre *moi* : la personne humaine ne saurait être ou se concevoir sans le corps ou sans l'âme.

Il n'est pas moins évident que la *nature* humaine requiert l'union des deux éléments. Le corps n'est pas l'*espèce* humaine, l'âme n'est pas l'*espèce* humaine; mais l'espèce humaine c'est ce *composé* dans lequel se déploient à la fois ces puissances végétatives et sensitives qui résident dans l'organisme corporel et ces puissances spirituelles qui relèvent de l'âme raisonnable. Ici encore, l'expérience va nous aider dans notre démonstration. Si l'âme et le corps ne s'unissaient pas dans une seule substance, ils devraient rester étrangers l'un à l'autre au moins dans l'opération propre de l'âme, l'intellection.

Or, bien que cette action soit toute spirituelle ,le corps y concourt comme instrument, car il doit fournir le phénomène empirique sur lequel s'appuie l'abstraction, et dans nos spéculations les plus hautes nous avons besoin de nous tourner vers les images des sens ou les représentations de l'imagination, pour y trouver des exemples qui nous aident à comprendre l'immatériel. Et, à son tour, l'opération spirituelle a son contre-coup dans l'organisme. « Le travail intellectuel accélère le cœur, augmente la pression sanguine dans les artères périphériques, donne lieu à des phénomènes de vaso-constriction périphérique qui modifient la forme du pouls, et augmente le volume du cerveau (phénomène de vaso-dilatation locale). Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus in

(3) RABIER, *Philosophie*, t. I, p. 441.

tense (4) ». Ainsi la physiologie confirme merveilleusement la doctrine catholique sur l'unité substantielle du composé humain. « Cette indicible et mystérieuse union, ajoute un autre savant, est la condition de toute unité et de toute substance... *L'unité vivante se substantialise jusque dans les profondeurs inaccessibles de l'organisation* (5) ».

II. *Les documents ecclésiastiques.*

Maintenant que la thèse est expliquée et justifiée, il convient de nous arrêter un instant aux déclarations de l'Eglise.

Le concile de Vienne déclare « hérétique quiconque aura la présomption d'affirmer, de défendre ou de soutenir avec pertinacité que l'âme *raisonnable ou intellectuelle n'est point par soi et essentiellement la forme du corps humain* (6) ». Cette définition est renouvelée par le cinquième concile de Latran, sous Léon X (7).

Pie IX, dans sa Lettre adressée en 1857 au cardinal Geissel, archevêque de Cologne, condamne ainsi les livres de Guenther : « Nous savons que ces ouvrages blessent la doctrine catholique sur l'homme, lequel est composé d'un corps et d'une âme, de telle sorte que l'âme raisonnable est *par soi et immédia-*

(4) GLEY, *Etudes de Psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.
(5) CHAUFFARD, *La Vie*, p. 59-60.
(6) DENZINGER, 481. — Sur la portée de la définition du concile de Vienne et sur les erreurs visées dans cette définition, voir l'article du P. JANSEN, S. J., dans le *Gregorianum*, fasc. I.
(7) DENZINGER, 738.

tement la forme véritable du corps humain (8) ».

De ces documents il faut retenir :

1° Que l'âme, même en tant que spirituelle et raisonnable, est la forme du corps, non point par métaphore et par analogie, comme il est dit de la forme des sacrements, mais *véritablement*, au sens philosophique où on l'entendait à l'époque où la définition fut portée. Il s'agissait, en effet, d'expliquer l'unité réelle de la nature humaine dans le Christ, lequel est véritablement homme, comme nous, parce que les deux parties de notre humanité s'unissent pour ne former qu'une seule nature.

2° Que l'âme s'unit au corps *par soi*, c'est-à-dire, non point par un intermédiaire, mais par sa substance et immédiatement, comme l'explique Pie IX, *per se atque immediate*. D'ailleurs, le concile de Vienne entendait exclure l'erreur « de ceux qui niaient ou mettaient en doute que la *substance* de l'âme raisonnable ou intellectuelle ne soit vraiment et par soi la forme du corps humain ». — Par là sont écartées soit la théorie de Rosmini, d'après laquelle l'âme s'unit au corps par l'intermédiaire d'un acte intellectuel qui perçoit la sensation fondamentale ; soit la théorie *spirite*, d'après laquelle l'âme s'unit au corps par l'intermédiaire d'une enveloppe ou gaîne très ténue, qu'elle emporte après la mort, *le périsprit* : nous savons que notre âme spirituelle est affranchie de toute matière, si subtile qu'on la suppose, et qu'elle se communique au corps sans aucun intermédiaire, mais par soi.

(8) « Noscimus iisdem libris laudi *catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis* SIT VERA, PER SE, *atque*, IMMEDIATE *corporis forma* ». DENZINGER, 1655.

3° Qu'elle s'unit *essentiellement*, c'est-à-dire que cette union n'est pas accidentelle, mais substantielle. L'expression du concile peut signifier et que l'âme est par *son essence* la forme du corps et qu'elle appartient à l'*essence* du corps humain, en ce sens que le corps ne serait pas essentiellement humain sans l'âme raisonnable.

Ces déclarations très précises du Magistère suprême excluent tous les systèmes qui nient l'union substantielle et mettent la substance de l'âme dans la pensée, comme le système cartésien, ou dans la conscience de ses actions, comme le kantisme ; ou qui font consister l'union dans la perfection du temps et du passé, comme le bergsonnisme : « La distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps... Il faut que le passé soit *joué* par la matière, *imaginé* par l'esprit (9) ». — Toute union qui se fait selon la conscience, la mémoire ou une perception quelconque, est purement accidentelle.

Tel est l'enseignement catholique rappelé dans la première partie de la thèse XVI.

III. *Une seule âme.*

La seconde partie contient l'explication thomiste : la forme véritable, substantielle et immédiate du corps humain, doit être la forme *unique* et donner *tous les degrés essentiels* de perfection. Ces degrés constituent une échelle métaphysique qu'il est facile de monter ou de descendre : l'homme est tout d'abord un *être*, cet être est *substance*, cette subs-

(9) Voir BERGSON, *Matière et Mémoire*, pp. 246-249.

tance est *corps*, ce corps est *vivant*, ce vivant est *animé et sensible*, cet animal est *raisonnable*. Or, c'est par la même et unique forme, l'âme intellectuelle, que l'on est homme et animé et vivant et corps et substance et être.

Cette doctrine de saint Thomas est si harmonieuse qu'elle semble devoir s'imposer d'elle-même à l'esprit. Cependant tous les scolastiques n'ont pas été convaincus. L'unanimité est complète chez eux quand il s'agit de l'unité de l'âme. On sait que Platon mettait trois âmes dans l'homme. Les Manichéens, au moins deux, l'une œuvre du principe bon, et l'autre œuvre du principe mauvais. Apollinaire voyait dans l'homme trois éléments : le *corps*, l'*âme* et la *raison*, en sorte que le principe intellectuel chez nous est distinct de l'âme sensitive. Aux temps modernes, l'école de Montpellier, avec Barthez, admit deux âmes, l'une inférieure, pour les opérations végétatives, et l'autre intellectuelle, pour les opérations de l'intelligence et de la sensibilité. Plus près de nous encore, Baltzer prétend que la vie sensitive ne procède pas de l'âme intellectuelle, mais d'une autre âme (10).

L'Eglise a condamné, au huitième Concile œcuménique, ceux qui mettent *deux* âmes dans l'homme (11). La définition comporte, pour le moins, qu'il n'y a pas en nous deux âmes *intellectuelles*. Est-il de foi cependant qu'il n'y a pas en nous plusieurs âmes, une seule raisonnable, et une autre qui serait le principe de la vie inférieure? Il ne

(10) Guenther a aussi une théorie particulière, pour laquelle on pourra lire le cardinal GONZALEZ, *Histoire de la philosophie*, t. IV, pp. 358, 359.

(11) DENZINGER, 338.

semble pas que la définition ait visé directement ce point-là; mais la doctrine catholique n'est point douteuse. Pie IX, en 1860, écrivait à l'évêque de Breslau, contre Baltzer : « Le sentiment qui reconnaît dans l'homme un seul principe de vie, l'âme raisonnable, duquel le corps aussi reçoit et le mouvement et la vie et la sensation, est tout à fait commun dans l'Église de Dieu, et, au jugement d'un grand nombre de docteurs les mieux approuvés, il est tellement lié avec le dogme catholique qu'il semble en être la légitime et seule interprétation véritable, en sorte *qu'on ne pourrait le nier* sans erreur dans la foi ».

La raison philosophique s'entend d'elle-même : s'il y avait en nous deux âmes distinctes, il y aurait deux séries de vies et d'opérations indépendantes, et dès lors ne serait plus sauvegardée cette *unité substantielle*, cette personne unique et cette essence unique que nous avons déjà constatée dans l'homme.

Sur ce point donc l'unanimité s'impose aux catholiques.

V. *Une seule forme.*

Mais n'y aurait-il pas plusieurs formes, ou accidentellement ou essentiellement subordonnées entre elles? Rappelons que l'école scotiste admet une forme de *corporéité*, distincte de l'âme humaine : celle-ci n'est donc pas reçue dans la matière première, mais dans le corps déjà préparé et organisé par la forme de corporéité ; elle donne au corps l'être humain, et non l'être corporel; et, lorsqu'elle

se sépare à la mort, la forme première continue à maintenir le corps dans son être corporel. — A notre époque, plusieurs savants ont pensé que, avec l'âme raisonnable, qui est la forme première et principale du composé humain, il faut admettre aussi les formes substantielles des éléments chimiques.

La pluralité des formes dans l'homme a été enseignée par Tongiorgi, Ramière, Bottalla, Palmieri, le docteur Frédault (12). La plupart des scolastiques actuels restent fidèles à la théorie de saint Thomas, si complètement traduite dans la présente thèse.

Il faut aller jusque-là pour maintenir l'unité substantielle du composé humain. Il n'est pas concevable que l'âme s'unisse substantiellement et immédiatement au corps, si le corps a déjà sa forme substantielle. Toute forme substantielle confère à son sujet la perfection première, foncière, fondamentale : l'âme, qui vient ensuite, n'ajoutera qu'un perfectionnement secondaire accessoire, et, partant, l'union ne pourra être qu'accidentelle.

On a beau dire que la première forme se subordonne à l'âme comme au terme définitif. — L'unité de subordination n'est que l'unité accidentelle ; impossible, par conséquent, de sauvegarder cette unité dont un savant nous a déjà dit qu'elle « *se substantialise jusque dans les profondeurs inaccessibles de l'organisation* (13) ».

Pour comprendre que l'âme peut informer le corps tout entier et pour expliquer certaines expériences très intéressantes, il faut remarquer que de

(12) Cf. FRÉDAULT, *Traité d'anthropologie*, liv. II, c. 1.

(13) Nous renvoyons pour tout le reste à l'ouvrage du P. COCONNIER, *Ame humaine*, c. v, où toute la question est traitée de main de maître.

nombreux éléments, solides ou liquides, sont *dans* l'organisme, pour le purifier ou le nourrir, sans être *de* l'organisme, sans appartenir à l'intégrité de la nature humaine. Puisqu'ils ne sont pas des parties du vivant, ils ne sont pas informés par l'âme, bien que celle-ci puisse s'en servir comme instruments, les diriger, les faire contribuer à l'avantage du tout. S'il s'agit des parties véritables du vivant, qui sont de l'*intégrité* de notre nature, il faut maintenir qu'elles sont informées par le principe foncier qui donne précisément la perfection spécifique à la nature humaine, c'est-à-dire l'âme raisonnable. Ces divers éléments se rattachent entre eux par des fibres vivantes, très délicates parfois, très ténues, qui peuvent facilement se briser, mais qui se refont très vite, de telle sorte que la *continuité* entre les diverses parties de l'organisme n'est pas entamée. Ainsi, l'information de l'âme n'est pas arrêtée par des vides, des intervalles, des interruptions, mais elle s'exerce dans un même composé, qui est un véritable continu et dont toutes les parties s'unissent au moins par quelque extrémité, et reçoivent de la même forme une noblesse commune.

V. *L'être communiqué par l'âme.*

Les derniers mots de la thèse méritent aussi notre attention : « L'âme, en outre, communique au corps l'acte de l'être par lequel elle est elle-même ».
L'être, en effet, convient par soi à l'âme, comme nous avons vu précédemment qu'il convient par soi à la forme (14), et par l'intermédiaire de l'âme

(14) Voir plus haut, *Cosmologie*, ch.I.

convient au corps et à tout le composé. Il n'y a pas dans le corps et dans le composé un être nouveau; c'est le même être qui est dans le corps, dans le composé et dans l'âme.

L'âme, assurément, possède un être raisonnable et *spirituel*, qui domine la matière, qui n'est pas plongé en elle, qui n'est jamais communiqué au corps ; mais l'être substantiel de l'âme en tant que forme est communiqué au composé, devient propre au composé, de telle sorte que ce qui se corrompt ou se dissout c'est l'être du composé (15). Séparée du corps, l'âme conserve encore son être : l'être spirituel et incommunicable demeure sans variation, de même que l'intelligence et la volonté conservent leur identité dans l'au-delà ; l'être communicable n'est plus le même formellement, puisqu'il ne se déploie pas en acte, mais il persiste virtuellement, comme les puissances végétatives ou sensitives demeurent virtuellemnet dans l'autre vie. Et, quand le Tout-Puissant aura fait le miracle de la résurrection, toutes les facultés reviendront en acte, et, de nouveau *l'être de l'âme* se déversera sur tout l'organisme restauré.

C'est ainsi que l'exposé, même rapide et sommaire, de ces grandes thèses thomistes nous donne une vue d'ensemble de toute la psychologie (16), nous montre notre nature, notre origine, notre destinée, et nous élève, pour ainsi dire, jusqu'au niveau de Celui qui a créé notre âme à son image et à sa ressemblance.

(15) De là cet axiome scolastique : « *Generatio et corruptio directe afficiunt compositum, non materiam et formam* ».

(16) Pour une étude plus longue, cf. notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, et spécialement Tract. II.

CHAPITRE IV

LES FACULTÉS

THÈSE XVII. — « *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant : priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*

Des facultés de deux ordres, les organiques et les inorganiques, dérivent de l'âme humaine par voie d'émanation naturelle : les premières, auxquelles appartient le sens, ont pour sujet le composé ; les dernières, l'âme toute seule. L'intelligence est donc une faculté intrinsèquement indépendante de tout organe (1). »

La thèse comprend cinq assertions fondamentales : 1° la distinction entre l'âme et les facultés; 2° la manière dont les facultés dérivent de l'âme, comme une conséquence ou émanation naturelle ; 3° les deux ordres principaux de facultés; 4° le sujet des facultés, c'est-à-dire l'organisme pour les sens, l'âme seule pour les facultés spirituelles; 5° l'indépendance ou la spiritualité absolue de l'intelligence.

(1) Toutes ces doctrines sont enseignées par saint THOMAS, I, P., q. LXXVII-LXXIX ; II *Cont. Gent.*, c. 72 ; *De Spirit. creaturis*, a. 11 et ss.; *De Anima*, a. 12 e tss. On pourra consulter les commentateurs de saint THOMAS *in* I. P., CAJETAN, BANNEZ, PÈGUES, L. JANSSENS, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, tract. III, q. 1 ; FARGES, *Le Cerveau, l'Ame et les Facultés*.

I. *La distinction réelle.*

Les facultés ou puissances de l'âme désignent les principes *prochains* et *immédiats* dont procèdent l'opération : ainsi, quand je *vois*, quand je *pense*, quand je *veux*, c'est bien mon âme qui agit, mais par ma vue, par mon intelligence, par ma volonté : mon âme est donc le principe *éloigné* ou *radical;* mes sens, mon intelligence, ma volonté, sont les principales *immédiats* et *prochains* de la vision, de la connaissance, du vouloir.

La première question qui intéresse non seulement le philosophe, mais tout homme qui réfléchit sur sa nature et analyse sa pensée, est de savoir comment l'âme se distingue de ses sens, de son entendement et de sa volonté. La réponse dépend des doctrines fondamentales de l'ontologie. S'il est vrai que la puissance et l'acte sont dans le même genre suprême, s'il y a des accidents réellement distincts de la substance, comme nous l'avons expliqué déjà (2), il est manifeste que l'âme ne saurait être ni son opération, qui est accidentelle, ni le principe immédiat qui la produit. Mais si l'on foule aux pieds cette métaphysique, on n'a plus de norme efficace pour résoudre le problème. Cette distinction a été niée par les matérialistes, anciens ou modernes, qui n'admettent pas autre chose que « le flux des faits passagers (3) »; par les nominalistes du moyen âge et

(2) Voir plus haut, *Ontologie*, ch. I et ch. IV.

(3) Voici le sentiment de TAINE : « Les mots *faculté, capacité, pouvoir*, qui ont joué un si grand rôle en psychologie, ne sont que des noms commodes au moyen desquels nous mettons ensemble dans un compartiment distinct tous les faits d'une espèce distincte ; ces noms désignent un caractère commun aux faits

des temps modernes ; par les cartésiens et tous les subjectivistes récents, qui en viennent à confondre l'âme avec la pensée ou le vouloir. Affirmée déjà par Aristote, elle est soutenue et défendue par les Pères de l'Eglise, car c'est dans ce sens que saint Augustin disait : « Ce que nous appelons l'*esprit* n'est pas l'âme elle-même, mais ce qu'il y a d'excellent dans l'âme (4) », comme s'il entendait : l'esprit, ou la faculté intellectuelle, n'est pas l'essence de l'âme, mais lui est ajoutée comme une perfection exquise. Saint Anselme, saint Bonaventure et les autres grands scolastiques, sont d'accord sur ce point avec le Docteur Angélique (5). Bossuet, qui semble parfois parler comme un cartésien, défend ailleurs la thèse du sens commun : « C'est, ce me semble, une étrange métaphysique que le fond de la substance de l'âme soit seulement pensée ou vouloir (6) ».

La preuve thomiste part d'un fait d'expérience : on ne s'expliquerait pas la lutte et le conflit que nous constatons entre nos facultés, si elles se confondaient entre elles en s'identifiant avec l'essence de l'âme (7); et elle s'achève dans une application

qu'on a logés sous la même étiquette ; ils ne désignent pas une essence mystérieuse et profonde qui dure et se cache sous le flux des faits passagers ».—Nous avons montré précédemment la *réalité* du principe permanent qui dure et se cache sous le flux des faits passagers et sans lequel les faits ne se produiraient point.

(4) « Non igitur animæ, sed quod excellit in anima *mens* vocatur ». *De Trinit.*, lib. XV, c. VII, *P. L.*, XLII, 1065. — Voir aussi *De Origine Animae*, lib. I, c. XVI, et *Confess.*, lib. X, c. VII et ss. *P. L.*, XLIV, 489, et XXXII, 784 ss.

(5) Cf. S. ANSELM., *De Concord. Grat. et Liber. Arb.*, q. III, c. XI ; cf. S. BONAV., I *Sent.*, dist., III, P. II, a. 1, q. 3.

(6) Cf. BOSSUET, *Tradition des nouveaux mystiques*, sect. VI.

(7) Q. *de Anima*, a. 12.

des principes d'ontologie déjà démontrés : Puisque la puissance et l'acte sont dans le même genre suprême, les facultés ou puissances dont procèdent des actes accidentels ne sauraient se confondre avec la substance, mais doivent être des accidents comme l'opération. Si donc toute action des créatures est accident qui s'ajoute à la substance et peut disparaître tandis que celle-ci demeure, il est également vrai que les puissances d'opération ou facultés se différencient de l'essence et se ramènent au genre de l'accident.

II. *L'émanation des facultés.*

Le second point indiqué dans la thèse, c'est le mode dont les facultés émanent de l'âme. Bien que distinctes de l'essence, elles sont liées nécessairement avec elle et dérivent d'elle. Il ne faut pas concevoir cette origine d'une façon matérielle, comme le fleuve dérive de la source ; ni comme une conséquence purement logique, à la manière dont la conclusion est le résultat des prémisses, mais comme une conséquence physique, à la façon dont les propriétés sont un résultat de l'essence (*per resultantiam*, ou *resultationem* selon le mot de saint Thomas et des anciens), c'est-à-dire une émanation naturelle, spontanée, irrésistible. L'action du Créateur atteint dans la substance et par la substance les facultés elles-mêmes, de telle sorte que celles-ci sont *concréées*, en vertu de l'acte divin qui produit l'âme et l'unit au corps. De là cet axiome de l'Ecole : *Qui dat esse dat consequentia ad esse*, celui qui donne l'être donne en même temps tout ce qui suit néces-

sairement l'être (8). On compare souvent la substance de l'âme au tronc de l'arbre et les facultés aux branches et aux rameaux. La comparaison est exacte dans ce sens que l'âme opère par ses facultés, comme l'arbre par ses rameaux et ses branches ; elle manquerait de justesse si on la poussait plus loin : l'arbre produit peu à peu ses branches, ses feuilles, ses fleurs et ses fruits, l'âme produit comme fleurs ou comme fruits ses multiples actions, elle ne pousse pas de branches, car ses facultés ont été créées avec elle. Telle est la portée de cette origine mystérieuse que notre philosophie appelle un *résultat* ou une émanation spontanée.

III. *Les divisions principales.*

La thèse marque ensuite rapidement la grande division des facultés en organiques et inorganiques. C'est une application des thèses précédentes. Notre âme est une substance singulière, qui est subsistante et cependant forme du corps, véritablement spirituelle et possédant néanmoins toute la vertu des formes corporelles, et qui, en s'unissant substantiellement à la matière, ne se laisse ni dominer ni absorber par elle, mais garde à son sommet et dans son fond intime une vertu supérieure qui ne sera jamais et d'aucune façon mêlée au composé. On comprend dès lors, qu'elle ait deux ordres de facul-

(8) Pour une étude approfondie de cette question, voir BANNEZ, I. P., q. 77, a. 1 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Philos. Nat.*, III. P., q. II, a. 2, et, dans le sens contraire, SUAREZ, II *De Anima*, c. III, et *Disp.* XVIII, *Metaphys.*, sect. 3.

tés : les unes correspondent à l'être qu'elle communique à l'organisme, les autres correspondent à cet être propre qui demeure toujours élevé au-dessus de la matière.

A leur tour, ces puissances organiques ou inorganiques peuvent se ranger sous diverses catégories. Les philosophes modernes (9) classent les facultés, d'après les faits ou fonctions psychologiques, sous trois chefs principaux : la *sensibilité*, l'*intelligence*, la *volonté*, ou bien le *sentiment*, la *pensée*, le *vouloir*, ou encore les facultés de la *vie végétative*, de la *vie sensitive* et de la *vie sociale*.

Cette classification, outre d'autres inconvénients qu'elle peut présenter (10), oublie ce principe fondamental, que la spécification première vient des objets. Or, en considérant les objets, saint Thomas découvre cinq genres de puissances dans l'âme. Il y a tout d'abord cet objet restreint, le corps même uni à l'âme et qu'il s'agit de nourrir, d'entretenir, de développer, d'augmenter, de reproduire dans un vivant semblable : voilà la raison d'être de la puissance *végétative*. Vient ensuite un objet plus vaste, mais cependant limité, le monde sensible : nous aurons pour l'atteindre la puissance *sensitive*. Puis, l'objet universel, l'être même dans toute son ampleur ; il doit lui correspondre une faculté du même ordre, vaste comme lui, c'est la puissance *intellective*. Nécessité enfin de se mettre en rapport avec les objets et de tendre vers eux. Une première tendance a lieu déjà par l'inclination et l'affection, et elle requiert la puissance *appétitive*. Mais, comme parfois

(9) Voir RABIER, *Psychologie*, p. 80.
(10) Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, pp. 219-220.

les objets utiles sont trop loin et les objets nuisibles trop près, il faut se rapprocher des uns et s'éloigner des autres par le mouvement : tel sera le rôle de la puissance *motrice*, qui devra assurer la vie de *relation*.

Voilà les cinq genres de facultés que découvre et justifie la psychologie thomiste : la puissance *végétative*, la puissance *sensitive*, la *puissance intellective*, la puissance *appétitive*, la puissance *motrice* (11). Elles se subdivisent ensuite de diverses manières ; ainsi la faculté appétitive se dédouble, selon que son objet est restreint et sensible, ou universel et spirituel, et nous avons l'*appétit sensitif* et l'*appétit rationel*, qui est la volonté. Il faut donc toujours en revenir à la division fondamentale indiquée par notre thèse, en facultés organiques ou inorganiques.

IV. *Le sujet des facultés.*

On ajoute que le sujet immédiat des premières est le composé ou l'organisme animé, et le sujet des autres, l'âme toute seule. La doctrine ainsi résumée garde le juste milieu entre deux excès : les positivistes soumettent au corps toutes les facultés ou tous les phénomènes ; les idéalistes, les spiritualistes exagérés, les nominalistes, les cartésiens, enseignent la théorie que Bossuet résume ainsi : « La sensation est une chose qui s'élève après tout cela, *et dans un autre sujet, c'est-à-dire non plus dans le corps, mais dans l'âme toute seule* (12) ».

Notre psychologie répond que l'âme est bien la racine de toutes les facultés, puisque celles-ci déri-

(11) S. THOM., I. P., q. 78.
(12) BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, III, 22.

vent d'elle comme un résultat spontané et par voie d'émanation naturelle ; mais qu'elle ne saurait être toute seule le sujet immédiat des puissances organiques. Ce qui reçoit directement l'impression des objets matériels étendus ne peut pas être la substance spirituelle ; la sensation provoquée par l'extérieur requiert un sujet du même ordre que les objets dont il subit l'influence. D'autre part, la matière nerveuse toute seule ne suffit pas. La sensation, en effet, est un phénomène d'une merveilleuse unité : représentative ,elle atteint par une sorte de synthèse ce qui est multiple au dehors, comme est une ma perception du triangle dans ma vue ou dans mon imagination ; affective, elle concentre des sentiments très vifs et très intenses, car nos délectations ou nos douleurs ne sont pas des fractions ou des parcelles, mais un état indivisible. Il faut donc, pour l'expliquer, et un élément étendu, qui puisse recevoir l'impression du dehors, et un élément simple, qui soit le principe de cette unité. L'élément étendu c'est l'organisme, l'élément simple c'est l'âme. D'où l'on devra conclure que le sujet de la sensation, comme des autres phénomènes des facultés organiques, c'est un composé de l'âme et de l'organisme, c'est-à-dire la matière vivante ou l'organisme animé. « En fin de compte, la théorie de la matière vivante semble la plus plausible et la plus rationnelle. Elle s'appuie : 1° sur le témoignage de la conscience qui en nous perçoit la sensation comme un état extensif; 2° sur le fait de la localisation, difficile à expliquer en dehors de la conception thomiste (13) ».

(13) C. ALIBERT, *La Phychologie thomiste et les conceptions modernes*, p. 58-59.

Par contre, les facultés inorganiques, précisément parce qu'elles correspondent à cet être supérieur de l'âme qui n'a jamais été mêlé à la matière, doivent reposer dans l'intérieur même de la substance, à l'abri de toute atteinte.

Elles pourront donc persévérer sans changement et en plein exercice dans l'état de séparation. Quant aux facultés organiques, elles ne s'épanouissent plus après la mort, leur sujet ayant été brisé par la catastrophe finale. Cependant, puisque l'âme est la racine de ces puissances, elle les conserve virtuellement et comme retirées au dedans d'elle-même, et, si un jour elle est réunie à son corps, elle pourra aussitôt, sans création nouvelle et sans miracle particulier, les déployer à l'aise dans l'organisme rétabli (14).

V. *L'indépendance de l'esprit.*

Un corollaire manifeste se dégage de cet exposé, c'est l'indépendance *intrinsèque* de l'intelligence humaine. Elle dépend *extrinsèquement* de l'imagination, qui doit lui prêter un concours indispensable en lui présentant les objets extérieurs, et, comme l'imagination dépend du cerveau, l'esprit subit indirectement certains obstacles du côté de l'organisme. Cela prouve cette *unité substantielle* de l'homme dont nous avons parlé dans une thèse précédente. Mais gardons-nous des équivoques.

On objecte que la pensée est soumise aux conditions du temps et que la science a inventé des instruments pour mesurer la pensée et l'intensité de la

(14) Cf. *Réponses théologiques*. « L'état des âmes séparées », p. 216 et suiv.

pensée. Ce qui requiert du temps, ce qui est mesuré par les instruments de précision, c'est l'appoint préalable que doivent apporter les facultés auxiliaires de l'esprit. L'intelligence doit se tourner vers l'imagination, pour en abstraire son objet ; le travail de l'imagination va de pair avec celui des autres facultés organiques, et le jeu de chacune est dépendant du système nerveux ou du système du grand sympathique. En mesurant l'intensité de l'activité nerveuse, on se rend compte *indirectement* du travail intellectuel; mais l'opération de l'esprit en elle-même et intrinsèquement est toute immatérielle, elle atteint l'objet d'une façon abstraite, universelle, sous un angle qui échappe entièrement aux sens, comme nous l'avons expliqué en analysant les trois actes de l'entendement, l'*appréhension*, le *jugement*, le *raisonnement*.

Concluons donc avec Bossuet : « Les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels ; et, encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle (15) ».

(15) BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V, n. XIV.

CHAPITRE V

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE. — L'OBJET DE L'ESPRIT HUMAIN

THÈSE XVIII. — « *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani objectum in praesenti statu unionis quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.*

« De l'immatérialité suit nécessairement l'intellectualité, et de telle sorte qu'aux degrés d'éloignement de la matière correspondent les degrés d'intellectualité. L'objet adéquat de l'intellection c'est l'être d'une manière générale ; l'objet propre de l'intelligence humaine dans l'état présent de l'union est contenu dans les essences abstraites des conditions matérielles (1). »

Trois points essentiels sont énoncés dans cette proposition : Le premier touchant les rapports de l'immatérialité et de l'intellectualité, le second touchant l'objet *adéquat* de l'intellection, le troisième touchant l'objet *propre* de l'esprit humain.

(1) Saint THOMAS enseigne tout cela dans la *Somme Théologique*, I. P., q. XIV, a. 1, et q. LXXXIV, a. 7 ; q. LXXXIX, aa. 1 et 2, et II *Cont. Gent.*, I cc. 59 et 72, et IV, c. II.

I. *Connaissance et immatérialité.*

Une belle et profonde psychologie établit que la connaissance est en raison directe de l'immatérialité. Connaître c'est recevoir en nous la forme d'un autre objet tout en gardant notre forme propre : ainsi, quand je connais l'arbre, je reçois en moi, sans rien perdre de moi-même, la représentation ou la forme de l'arbre, en sorte que j'ai à la fois et ma forme humaine, et la forme de l'arbre par une assimilation vitale qui, loin de léser mon esprit, le perfectionne et le met en activité.

Cette assimilation requiert que l'arbre s'unisse à moi, non pas d'une façon corporelle et par son être concret, mais avec une certaine indépendance des conditions de la matière. C'est pourquoi les êtres qui ne peuvent s'assimiler les autres que matériellement et par une présence corporelle sont incapables de connaissance. La plante vit, elle s'assimile les éléments par un mouvement vital déjà merveilleux, mais cette assimilation se fait par un contact physique, avec dépendance complète de la matière. Et donc pas de connaissance possible pour la plante.

L'âme des bêtes s'assimile l'objet extérieur par une représentation plus épurée : ainsi la brebis reçoit dans ses facultés la forme du loup par une perception qui est véritablement *une* et *simple* et qui lui révèle un ennemi dans l'animal qu'elle voit ou entend. Voilà déjà un commencement d'indépendance, quoique restreinte et précaire : c'est le premier degré de la connaissance. Mais, par ailleurs, ces perceptions et ces sensations dépendent des or-

gances, auxquels sont attachées les facultés : il n
a pas encore immatérialité et donc pas encore int
lectualité ni connaissance spirituelle. Nous avo
chez nous, on l'a déjà vu, une faculté affranchie
tout organe, et dont l'être n'a jamais été commun
qué à la matière, qui reste toujours élevée au-dess
d'elle, exempte de toutes ces conditions : c'est dé
l'immatérialité proprement dite et partant l'intelle
tualité. Toutefois, si notre intelligence n'est jama
mêlée au monde inférieur, elle est la propriété d'u
substance qui informe la matière : nous ne somm
donc qu'au premier degré de l'intellectualité, par
que nous ne sommes qu'au seuil de l'immatérialit
Chez l'ange, la faculté qui connaît est toute de l
mière, la substance n'entre jamais avec la matiè
comme forme de corps ; mais il y a la compositio
de puissance et d'acte, c'est-à-dire d'essence
d'existence, de substance et d'accident : c'est le s
cond degré de l'immatérialité et par conséquent
l'intellectualité. En Dieu l'immatérialité est tell
qu'il n'y a ni composition, ni multiplicité, ni pote
tialité, mais l'Acte pur : c'est le degré suprêm
D'où il suit que Dieu est au sommet de l'intelle
tualité et de la connaissance, parce qu'il est au so
met de la spiritualité (2).

II. *L'objet adéquat et l'objet propre.*

Ces considérations nous amènent à comprendre
qu'ajoute notre thèse touchant l'objet adéquat et l'
jet propre.

(2) Cf. notre Traité *De Deo Uno et Trino*, pp. 169-171.

objet *adéquat* d'une faculté désigne tout ce
lle peut atteindre, soit directement ,soit indirec-
nt, soit par elle-même et par ses moyens pro-
, soit par un secours étranger : ainsi l'œil seul
percevoir tout ce qui est coloré, pourvu que la
e lui soit convenablement présentée, ou immé-
ement ou par le télescope ou d'autre manière ;
ille peut entendre tout ce qui est sonore et qui
e jusqu'à elle, soit naturellement soit artificiel-
nt et par le téléphone.

intelligence s'étend à l'être dans toute sa la-
le, sous sa raison la plus universelle. L'expé-
ce, en effet, nous atteste que notre intellection
te par ce qu'il y a de plus général et que nos
aissances particulières ne font que déterminer
étailler ce qui est englobé dans l'immense com-
de l'être : Dieu et créatures, substance et acci-
, spirituel et matériel, relatif et absolu, réalité
odes ,tout est en lui.
oilà donc l'objet adéquat de toute intellection :
intelligence a pour objet le réel, sous son as-
le plus général ou le plus indéterminé, l'être.
indétermination, bien loin d'évider la réalité
me telle, nous la présente à son plus haut point
ualité et de réalisation. Tout ce qui est, est de
; rien n'est que par l'être. L'être universel
dépouillé de toutes les déterminations des cho-
que parce qu'il les contient toutes dans dans sa
ante virtualité. D'emblée l'intelligence se fixe
ui, par l'effet d'une destination originelle. Elle
avec la totalité des choses, sous l'aspect ra-
é de l'être, d'égal à égal. Son activité consiste

à détailler ce qu'elle possède dès sa première démarche (3) ».

L'objet *propre* est celui qui correspond à la nature du sujet connaissant et qui lui est entièrement proportionné et mesuré, dans le même ordre d'immatérialité. Dieu, qui est au sommet de l'intellectualité, l'Acte pur et sans limite, a pour objet propre l'Acte par lui-même, c'est-à-dire son essence infinie ; voilà ces profondeurs et ces abîmes que l'esprit de Dieu sonde éternellement (4); il se contemple lui-même, et en lui tout le reste ; il voit les créatures non pas en dehors de lui et en elles-mêmes, mais en lui seul, comme le disent si nettement saint Augustin et saint Thomas (5).

L'ange, substance immatérielle, sans relation nécessaire avec le corps, aura pour objet propre le spirituel qui n'est pas venu du monde sensible. D'une part, l'esprit angélique ne saurait avoir pour objet propre l'essence divine, parce qu'il n'est pas au même niveau d'immatérialité, la vision intuitive de Dieu restant absolument transcendante pour toute créature ; d'autre part, la substance angélique, n'étant point destinée au corps, doit avoir sa perfection indépendamment de lui; l'objet proportionné de son intelligence doit être la substance séparée, et ses idées ne doivent pas monter de notre monde, mais descendre d'en haut, infusées par Dieu au moment de la création.

(3) P. GARDEIL, O. P., *Revue Thomiste*, 1904, pp. 636-637.
(4) « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam *profunda* Dei », I *Cor.*, II, 10-11.
(5) « Non enim *extra se* quidquam positum intuebatur ». S. AUGUSTIN, lib. 83 *quaest.*, q. 46, n. 2 ; *P. L.*, XL, 30. — « Id quod est extra seipsum non *intuetur nisi in ipso* ». S. THOMAS, I, P., q. XIV. a. 5, ad 1.

L'âme humaine est bien spirituelle, mais elle a besoin de son hymen avec un corps pour déployer toute sa vertu ; elle est forme de la matière sans les conditions de la matière. Son objet proportionné sera du même ordre, c'est-à-dire l'essence de la chose matérielle, sans les conditions de la matière, en d'autres termes, l'essence abstraite des conditions singulières et concrètes dans lesquelles est enveloppé l'universel. L'expérience nous conduit à conclure que l'objet propre de notre esprit dans l'état présent de la vie mortelle est bien cet universel que contiennent les images sensibles, puisque nous devons recourir à ces images pour toutes nos conceptions. « De fait, nous avons conscience qu'il en est ainsi. Pour penser, nous nous servons d'images, non pas quelquefois, occasionnellement, mais normalement et toujours (6) ».

Les applications de la thèse sont pleines d'intérêt, en théologie comme en philosophie. Puisque l'objet adéquat de l'intellection est l'être dans toute sa latitude, la vision béatifique est possible.

Dieu en lui-même, dans sa vie propre, rentre dans cet objet adéquat, parce que tout ce qu'il y a de perfection dans le concept de l'être est contenu en Dieu, toute la raison de l'être est en Dieu ; et donc notre esprit, dont la capacité se mesure à celle de l'être, peut être élevé surnaturellement à la vision de la vie intime de Dieu.

(6) Card. MERCIER, *Psychologie*, n. 160. L'éminent philosophe dit très justement : « Chacune de nos connaissances intellectuelles comprend à la fois une pensée et une image, et les deux représentations sont si étroitement unies, qu'il n'est même pas aisé de les dissocier mentalement... Donc l'objet propre de l'intelligence est un objet qui doit être en même temps un objet senti et imaginé, en un mot, un objet matériel ». *Ibid.*

L'âme séparée, qui, en laissant notre monde, acquiert une manière d'être nouvelle, semblable à celle des anges, pourra comprendre à la façon angélique, sans le concours des images. Mais, dans l'état présent, puisque l'objet propre de notre intelligence est enveloppé dans le phénomène empirique, nos idées devront venir du monde sensible ; et c'est cette origine que la thèse suivante va nous expliquer :

CHAPITRE VI

L'ORIGINE DE NOS IDÉES

THÈSE XIX. — « *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.*

Nous recevons donc notre connaissance des choses sensibles. Comme le sensible n'est pas intelligible en acte, il faut admettre dans l'âme, outre l'intellect formellement inteligent, une vertu active pour abstraire des images les espèces intelligibles (1). »

C'est tout le problème de l'origine des idées qui est résumé ici. La thèse affirme : 1° que notre connaissance a pour point de départ le monde sensible ; 2° que les sens pourtant ne suffisent pas à expliquer la genèse de nos idées et qu'il faut admettre un intellect agent ; 3° que le procédé par lequel sont formées les espèces intelligibles est l'abstraction.

I. *Le facteur sensible.*

La question présente est intimement liée avec celle de l'union de l'âme avec le corps et n'en est qu'une

(1) S. THOMAS revient fréquemment sur cette doctrine, qui est fondamentale dans la psychologie scolastique : I. P., q. LXXIX, aa. 3 et 4, q. LXXXV, aa, 6 et 7 ; II *Cont. Gent.*, c. 76 et ss. ; *De Spiritualibus creaturis*, a. 10. — Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.* t. I, IV. P. I.

application. Les philosophes qui nient la transcendance de l'âme ou sa spiritualité ne reconnaissent pas d'autre cause de nos idées que les sens ; c'est le matérialisme, le sensualisme, l'empirisme, le positivisme, sous leurs formes les plus variées. Ceux pour qui l'homme n'est qu'une intelligence servie par des organes, ou, d'une manière plus générale, ceux qui nient l'union substantielle des deux éléments, veulent que les idées soient en nous indépendamment du corps, soit que nous les ayons reçues avec l'intelligence, innées ou infuses, soit que l'intelligence les crée d'elle-même, soit que nous voyions toutes choses dans l'essence divine : innéisme, subjectivisme transcendental, ontologisme, etc. Ceux enfin, pour qui l'homme n'est ni seulement un corps ni seulement une âme, mais un composé substantiel de tous les deux, enseignent que la cause totale de nos idées ce ne sont ni les sens tout seuls ni l'esprit tout seul, mais les sens et l'esprit : les sens comme instrument, l'esprit comme facteur principal : voilà le système aristotélicien et thomiste que résume notre thèse.

Le premier point à établir c'est que notre connaissance vient des objets extérieurs par l'intermédiaire des sens. La preuve s'appuie sur un double fait d'expérience. Premier fait : chaque fois que nous voulons comprendre quelque chose, nous essayons de nous former des images, par manière d'exemples, et, de même, pour faire comprendre nos conceptions aux autres, nous leur proposons des exemples, à l'aide desquels ils pourront se former des images pour mieux saisir la vérité proposée. « De là vient la nécessité où se trouve l'esprit de faire appel à des

images, pour se représenter les idées les plus épurées. L'image doit toujours être posée en soutien derrière l'objet que vise l'intelligence. Concept et image forment un couple lié (2) ».

Autre fait d'expérience : quand l'exercice normal de l'imagination est empêché par la lésion de l'organe, comme dans les nombreux cas d'aliénation, ou quand la mémoire est liée, comme dans la léthargie, le travail intellectuel est arrêté (3).

Ces données expérimentales nous autorisent à conclure que notre connaissance spirituelle a pour point de départ le phénomène concret : on conçoit ainsi que ce soit une loi de l'esprit de se tourner vers l'image, puisque ses idées ont venues de là. « Sans image, pas de concept : c'est la loi de la connaissance humaine. Loi bien naturelle, puisque le contenu du concept est un abstrait de l'expérience, et, dès lors, s'il s'oppose à l'expérience en tant qu'abstrait, ne cesse d'avoir recours à elle pour se justifier (4) ».

La preuve thomiste s'appuie, par ailleurs, sur la raison d'être de l'union de l'âme avec le corps. Il est manifeste que cette union doit tourner au profit de la partie la plus noble c'est-à-dire que le corps doit servir à perfectionner l'âme ou dans son être ou dans son opération. Mais le corps n'est pas nécessaire à l'âme pour son être, qui vient directement de Dieu : ce sera donc pour l'opération, c'est-à-dire la connaissance, qui se fait au moyen des idées. Donc, le corps est nécessaire à l'âme pour l'acquisi-

(2) P. GARDEIL, O. P., *Revue Thomiste*, t. XI, p. 646.
(3) S. THOMAS, I. P., q. 84, a. 7.
(4) P. GARDEIL, *ibid.*

tion des idées ; donc, si les idées sont en nous indépendamment des sens, l'union de l'âme avec le corps n'a pas sa raison d'être (5).

II. *La part de l'esprit.*

D'autre part, les sens ne suffisent pas. Nous avons remarqué dans les trois actes de l'entendement humain, l'appréhension, le jugement, le raisonnement, un point de vue abstrait, nécessaire, universel, qui prouve la transcendance de notre esprit et montre que l'idée dans laquelle est contenu ce point de vue transcendant doit avoir pour facteur principal l'intelligence spirituelle.

Pour quiconque admet la spiritualité de l'âme, il est manifeste que le phénomène empirique et les images de l'ordre sensible sont incapables d'agir directement sur notre esprit. C'est plutôt l'intelligence qui doit agir sur elles, non pas en les faisant passer du cerveau à l'esprit, mais par un procédé qui les transforme et les rende intelligibles. Cela suppose dans l'âme une activité énergique capable de dégager l'universel ,d'abstraire le concret et de changer le sensible. Or, nous savons que l'intelligence humaine est passive, dépendante des objets : ce n'est pas elle qui est la mesure des choses, au contraire, les choses sont la mesure de notre esprit, et, pour être vraie ,notre connaissance doit s'ajuster et se rendre conforme à son objet. Nous voilà donc forcés de distinguer dans la partie intellectuelle de notre âme deux vertus distinctes : l'une, passive, qui suppose son objet et s'adapte à lui, et à laquelle appartient l'acte de la connaissance ; l'autre, active

(5) S. THOMAS, I, P., q. 84, a. 4.

qui élève et transforme l'objet de l'imagination. Ces deux facultés méritent le nom d'intellect : l'une est intelligente formellement, parce qu'elle accomplit l'acte de la connaissance intellectuelle ; l'autre est intelligente virtuellement ,parce que, si elle ne produit pas l'acte même de l'intellection, elle le prépare, en formant l'idée ou espèce intelligible, qui est le principe de cet acte ; l'une est appelée intellect *possible* parce qu'elle peut devenir toutes choses par la réception immatérielle de tous les objets ; l'autre est appelé intellect *actif* ou *agent*, puisque son rôle est actif, extraire l'universel des conditions matérielles où il est enveloppé.

L'expérience et la conscience n'affirment pas directement l'existence de l'intellect agent, de même que nous n'avons pas l'intuition de notre intérieur ; mais elles fournissent un point d'appui à notre raisonnement, parce que nous avons conscience de nous tourner toujours vers les images, même dans nos conceptions les plus intellectuelles.

Voilà ce qui a frappé des philosophes même étrangers à l'Ecole. « Sans prendre parti d'une manière décidée pour aucune de ces théories. écrivait P. Janet, nous dirons cependant *que celle qui nous paraît la plus simple, la moins conjecturale, la plus rapprochée des faits*, c'est la théorie aristotélicienne de l'*intellect actif* (6) ».

III. *L'abstraction et l'illumination.*

Le rôle et le travail de l'intellect agent est d'abstraire et d'illuminer. L'universel existe dans les sin-

(6) P. JANET, n. 196.

guliers, comme la nature humaine dans l'individu humain. De même que dans un fruit, observe saint Thomas (7), la vue se porte sur la couleur, le goût sur la saveur, sans s'arrêter aux autres détails, ainsi dans le phénomène de l'imagination l'intellect ne regarde que l'essence de l'objet en elle-même, en négligeant les conditions particulières qu'elle revêt dans l'individu. Atteindre ainsi la nature toute seule, la faire remplir toute seule au milieu des principes individuels qui la déterminent, telle est l'œuvre de l'intellect agent. Par cet acte puissant, la nature est dégagée de ses enveloppes concrètes, dépouillée de ses conditions singulières : elle appartient désormais au royaume de l'abstrait, de l'universel, de l'idéal : l'espèce intelligible est formée.

Cette théorie de l'abstraction devient très plausible, si elle est dûment interprétée. Ecoutons, à ce propos, le témoignage de M. Vacant : « On me permettra de l'avouer. J'ai été plusieurs années sans comprendre le saint Docteur. Je ne voyais dans cette abstraction qu'une simple dissociation des éléments fournis par les sens. Aussi étais-je dans l'impossibilité de m'expliquer le rôle attribué aux images sensibles et à l'intelligence dans la formation des concepts. Mais depuis que je me suis rendu compte du caractère absolu, universel et nécessaire de la connaissance intellectuelle, l'enseignement du Docteur Angélique m'a paru exprimer d'une façon fort simple une opération que nous renouvelons sans cesse d'une manière consciente (8) ».

L'idée une fois produite par le travail de l'intel-

(7) S. THOMAS, I. P., q. 85, a. 1.
(8) A. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas et sur celle de Duns Scot.* p. 134.

lect actif, il faut encore une autre représentation, plus parfaite, plus vive, plus actuelle : c'est le verbe mental. L'espèce intelligible n'est que l'objet imprimé dans l'âme, le verbe est l'objet parlé, exprimé; c'est pourquoi nous nommons l'idée espèce *impresse*, et le verbe espèce *expresse*.. Ainsi chaque fois que nous comprenons, il y a en nous quatre choses réellement distinctes : la faculté intellectuelle ; l'espèce impresse, qui représente l'objet à l'état habituel ; l'acte propre de l'esprit; enfin le terme de cet acte ou verbe mental. C'est là que la manifestation s'achève, c'est là que la lumière est faite. Cependant même ici l'intellect actif exerce son influence. C'est encore lui, d'après saint Thomas (9), qui éclaire les premiers principes, lesquels reçoivent leur lumière des espèces intelligibles et sans le secours de l'intellect actif, l'intellect passif ne peut avoir la connaissance actuelle de son objet. « L'intellect agent est donc bien ce soleil qui est allumé au sommet de notre âme et qui en éclaire les deux versants : par son action sur les phénomènes obscurs de l'imagination, il éclaire le versant qui touche au monde sensible ; par son influence sur l'intellect passif, il éclaire le versant qui touche aux rivages spirituels et à l'éternité (10) ».

(9) Cf. S. THOMAS, *de Anima*, a. 4, ad 6 ; *de Verit.*, q. x, a. 6.
(10) *La Lumière et la Foi*, p. 43.

CHAPITRE VII

NOTRE MANIÈRE DE CONNAITRE

THÈSE XX. — « *Per has species directe universalia cognosc*
mus ; singularia sensu attingimus, tum etiar
intellectu per conversionem ad phantasmata ; a
cognitionem vero spiritualium per analogian
ascendimus.

Par ces espèces intelligibles nous connaisson directement les objets universels ; nous atteignon les singuliers par le sens, et aussi par l'intelli gence en vertu d'un retour sur les images quant à la connaissance des choses spirituelles nous nous y élevons par l'analogie (1). »

Cette thèse n'est que le commentaire des deu thèses précédentes sur l'objet propre de l'esprit hu main et sur l'origine de nos idées, que l'on appli que à l'universel, au singulier, aux réalités spiri tuelles.

I. *La connaissance de l'universel.*

Du moment que l'objet propre de notre entende ment est l'essence abstraite des conditions matériel les ,du moment que nos idées sont formées par le procédé de l'abstraction, il est manifeste que ce que

(1) Saint THOMAS expose longuement ces doctrines dans la I. P., q. LXXXV, LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII.

us connaîtrons directement et en premier lieu ce
a précisément ce que l'esprit a dégagé du con-
t et du singulier ,c'est-à-dire l'universel. Dans
te marche de notre entendement, comme, d'ail-
rs ,dans tout passage de la puissance à l'acte,
us allons de l'imparfait au parfait, du vague au
écis, de l'indéterminé à ce qui est distinct, et
st pourquoi les premiers objets que nous attei-
ons sont les plus généraux et les plus communs.
en est ainsi même dans la connaissance sensible :
on le *lieu* d'abord, observe saint Thomas, car,
ns ce que nous voyons de loin, nous percevons
e c'est un corps, avant de percevoir que c'est un
imal, et nous savons que c'est un être animé avant
savoir que c'est un homme ; selon le *temps* aussi,
r, au début, nous distinguons l'homme d'avec ce
i n'est pas l'homme, avant de distinguer un
mme d'un autre, et voilà pourquoi les petits en-
nts appellent d'abord tous les hommes leur père,
c'est ensuite seulement qu'ils les déterminent en
rticulier (2).

L'expérience nous atteste donc que nos premiers
jets connus sont les plus universels. Or ce qu'il y
de plus commun et de plus indéterminé c'est l'être
général ; puis nous détaillons, nous concevons
tre ou en soi ou dans un support, c'est la connais-
nce confuse de la substance et des accidents ; nous
écisons encore peu à peu. « La connaissance in-
lectuelle nous paraît se développer ainsi : 1° con-
issance de l'être, de quelque chose qui est, ce qui
plique la connaissance *confuse* de la substance ;
connaissance *confuse* des accidents ;3° connais-

2) S. Thom., I, P., q. LXXXV, a. 3.

sance *distincte* de la substance, précisée parce que nous venons d'apprendre confusément des accidents ; 4° connaissance distincte des accidents. De même : 1° connaissance *confuse* de l'essence, fruit de l'abstraction spontanée de l'intellect agent qui s'exerce sur les données sensibles centralisées par le sens commun ; 2° connaissance *confuse* des propriétés ; 3° connaissance *distincte* de l'essence définie par genre et différence, et, si ce n'est pas possible, définie de façon descriptive ; 4° connaissance *distincte* des propriétés rendues intelligibles dans la mesure où l'on peut les déduire de la différence spécifique, qui est leur raison d'être (3) ».

Une fois que les premières idées sont acquises, l'esprit peut par sa vertu propre les détailler, les rendre plus claires, les comparer entre elles, les unir par l'affirmation, les séparer par la négation, les féconder les multiplier par le jugement et le raisonnement, par induction et par déduction, par analyse ou par voie de synthèse.

II *La connaissance des singuliers.*

Quant aux singuliers, ils restent l'objet propre du sens, étant du même ordre que lui. L'objet extérieur produit une impression sur l'organisme, l'impression ébranle le nerf sensible, et par le nerf se propage, comme une ondulation, se dirige vers la moelle épinière, traverse le ganglion, atteint la moelle épinière, par elle monte à l'encéphale, et là ébranle le centre nerveux sensible : pour que la perception se fasse, le cerveau doit être excité, et il faut dans le sujet l'attention. Cette connaissance

(3) P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue Thomiste*, 1910, p. 824.

complète du singulier requiert, outre les sens externes, une puissance interne qui centralise les impressions reçues du dehors, c'est le *sens commun ;* une puissance qui reçoive à l'intérieur les images des objets présents, c'est l'*imagination ;* une puissance qui garde et *conserve* ces images en l'*absence* des objets, c'est la *mémoire ;* une puissance, qui appréhende ce que les sens du dehors ne saisissent point par eux-mêmes, comme ce qui est nuisible ou ce qui est utile, et cette faculté, nous l'appelons l'*estimative*. P. Janet la définit : « La cause inconnue en vertu de laquelle l'animal et l'homme lui-même réalisent, avec une sûreté infaillible et sans éducation, la série des mouvements nécessaires à la conservation soit de l'individu soit de l'espèce (4) ».

La conscience nous atteste aussi que notre intelligence connaît les singuliers, qu'elle doit comparer entre eux et avec l'universel, dans lesquels se meut notre vie quotidienne, sur lesquels s'exerce toute la morale et qui forment la trame de l'histoire humaine. D'autre part, ils ne sauraient être l'objet direct de l'esprit. « Notre intelligence pourrait saisir le singulier, si elle était matérielle comme le sens. Mais, du moment qu'elle est immatérielle, elle ne peut avoir pour objet ce qui a son principe dans la matière. Or l'individuation des choses matérielles, les seules qui s'offrent directement à notre connaissance a pour principe la matière : par conséquent notre connaissance ne peut porter directement sur aucun être individuel et singulier (5) ».

(4) P. JANET, *Traité de Philosophie*, p. 65. — Voir, pour cette question des puissances sensitives, notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, III. P.

(5) A. VACANT, *op. cit.*, p. 145.

Comment donc l'esprit arrive-t-il à le connaître distinctement? Par une sorte de conversion, de réflexion ou de retour sur les images, *per conversionem vel reflexionem quamdam ad phantasmata.* L'idée tirée de l'image ou du singulier, par le procédé d'abstraction déjà expliqué, doit représenter de quelque manière la réalité concrète qui est son point de départ : ce qu'elle exprime en premier lieu et directement c'est l'universel, fruit spontané de l'abstraction ; ce qu'elle reproduit indirectement c'est le singulier, dont elle a été abstraite. L'esprit saisit d'abord ce qui est représenté directement dans l'idée, et, ensuite, en revenant sur l'image et sur l'objet contenu dans l'image, il connaît le phénomène concret, le singulier ou l'être individuel.

III. *La connaissance de l'âme et des objets supérieurs.*

En constatant ses opérations, l'âme voit aussi son existence. C'est pourquoi l'existence du sujet pensant est une des vérités fondamentales qu'il est impossible de nier, de même qu'elle est l'objet de la conscience infaillible (6). Cependant notre âme, dans l'état présent de l'union, n'a pas l'intuition de son essence : du fait que cette essence est unie à la matière, elle manque de cette pureté nécessaire à l'intellection actuelle. L'âme a donc besoin d'une subtile analyse pour se connaître à fond : après avoir atteint l'objet, elle revient sur son acte; de la nature de son objet, elle infère la nature de son acte, de la nature de l'acte la nature de la faculté, et enfin la nature de la substance tout entière (7).

(6) Cf. notre *Cursus Philos. Thomist.*, t. I, pp. 317-318.
(7) Cf. S. THOMAS, I, P., q. LXXXVIII.

Dans l'état de séparation, une fois tombée la barrière du corps qui arrêtait le soleil intellectuel, l'essence de l'âme se voit à nu, et elle a ainsi, en elle-même, une certaine intuition des substances séparées. Mais, comme elle n'est pas la représentation exacte et complète des autres êtres, il lui faut, en outre, des idées ajoutées. L'âme séparée a donc divers modes de connaissance ; par son essence elle-même ,par les idées emportées de ce monde, par les idées infusées après la mort, sans parler de la vision béatifique accordée aux âmes saintes (8).

Dans la vie présente, la connaissance des objets qui sont au-dessus de nous, spirituels ou surnaturels, se fait par voie d'analogie. Ainsi dans le concept de *l'ange*, être incorporel fini, j'ai trois notions : *corps*, *négation de corps*, *limite*. J'abstrais du monde qui m'entoure l'idée de corps ; la vertu abstractive de l'intellect poursuit son œuvre et pose la négation de corps ; enfin la notion de limite et de fini m'est fournie par le spectacle de cet univers visible qui se présente à moi avec ses caractères évidents d'imperfection et de contingence.

Les objets surnaturels, qui dépassent le rayon et le diamètre de notre intelligence, ne peuvent nous être connus que par révélation. Par quel procédé Dieu révèle-t-il? Il peut manifester le surnaturel au moyen d'idées infusées directement, comme il le fit pour l'âme de Notre-Seigneur, pour l'âme d'Adam, et dans certaines visions des saints. Mais « d'ordinaire, il s'adresse à l'humanité par l'intermédiaire des sens extérieurs, visions corpo-

(8) Cf. *Réponses théologiques, L'état des âmes séparées*, p. 230 ss.

relles, ou des sens internes, visions imaginaires. L'esprit exerce sur ces images son travail naturel d'abstraction; la lumière infuse vient aider et fortifier l'intelligence, mais les idées sont formées par notre procédé normal, c'est-à-dire l'abstraction et la généralisation. Bien qu'elles puissent être éclairées, disposées, arrangées d'une nouvelle manière par l'influence divine, leur nature ne change pas ; elles restent le produit de notre activité mentale, elles représentent les réalités surnaturelles, non point par un concept propre, mais par voie d'analogie, comme toutes nos connaissances du monde sensible (9) ». Les notions de nature et de personne que mon esprit s'est déjà formées par son jeu spontané pourront entrer comme éléments dans cette proposition : en Dieu il y a trois personnes et une seule nature. Toutefois, si l'espèce intelligible peut être naturelle, le verbe mental qui exprime ma foi doit être surnaturel, parce qu'il est le fruit et le terme d'un acte surnaturel, l'adhésion aux vérités révélées, et parce qu'il a pour objet la vérité divine, pour motif l'autorité de Dieu révélateur, pour principe la lumière infuse (10).

Notre document, ayant ainsi résumé vigoureusement, en ces trois grandes thèses, toute la théorie de la connaissance, va passer maintenant aux conséquences dans l'ordre affectif et résoudre le problème de la liberté humaine.

(9) Ibid., *Les concepts dogmatiques*, p. 143.
(10) Cf. notre article sur la « Psychologie de la conversion », *Revue Thomiste*, 1919, p. 237.

CHAPITRE VIII

LA VOLONTÉ ET LE LIBRE ARBITRE

THÈSE XXI. — « *Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter bona quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum ; at quod sit ultimum voluntas efficit.*

La volonté suit l'entendement, ne le précède pas ; elle se porte nécessairement sur l'objet qui lui est présenté comme un bien rassasiant de tout point l'appétit, mais entre les biens qui lui sont proposés par un jugement réformable, elle choisit librement. L'élection suit donc le dernier jugement pratique ; mais que ce jugement soit le dernier, c'est la volonté qui le fait (1). »

Les points fondamentaux qui sont affirmés dans cette proposition visent : 1° les rapports de la volonté avec l'intelligence; 2° la nécessité où est la volonté de se porter vers le bien universel ; 3° son indépendance par rapport aux biens particuliers ; 4° la relation entre l'élection et le dernier jugement pratique.

(1) C'est l'enseignement de saint THOMAS dans I. P., q. LXXXII et LXXXIII ; *QQ. disp., De Verit.* q. XXII, a. 5 ; *De Malo*, q. 11 ; II *Cont. Gent.*, c. 72, ss. Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.* I. IV, tract. II; P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Intellectualisme et Liberté*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1907.

I. *La volonté et l'intelligence.*

Le principe qui domine et régit la question présente, c'est que la volonté suit l'intelligence, de telle sorte que tout être intelligent, *précisément parce qu'il est intelligent*, est doué nécessairement de volonté.

Toute nature a une tendance proportionnée qui naît de la forme et l'accompagne toujours. Constitué par sa forme spécifique, mis en activité par elle, l'être reçoit d'elle son inclination, et c'est pourquoi nous constatons dans la création autant d'inclinations irréductibles qu'il y a de formes diverses : la forme du cristal est suivie d'une tendance qui maintient l'unité et fait réparer les angles brisés, selon le même type invariable : la forme de la plante est suivie d'une autre inclination qui cherche le bien du tout, fait tout converger vers la perfection de la plante, son développement,sa conservation et sa propagation.

Comme il n'y a ici que la forme naturelle, nous ne découvrons qu'une tendance du même genre, et nous l'appellerons l'appétit *inné*. L'animal, qui, en gardant sa nature propre reçoit la forme intentionnelle ou l'image des êtres corporels, doit avoir, avec son apétit inné, un appétit *sensible*, issu de la forme et de la connaissance sensible. L'homme et l'ange qui reçoivent une forme intellectuelle, distincte de leur substance, auront aussi un appétit *intellectuel*, distinct de leur substance, et cet appétit c'est la volonté. Dieu, qui est au sommet de l'immatérialité et de la spiritualité, doit avoir une volonté parfaite, acte pur et identique à la subs-

tance. Il est donc vrai que toute connaissance est suivie d'un appétit proportionné et que l'être intelligent, précisément parce qu'il est intelligent et s'assimile spirituellement les objets, doit avoir un appétit spirituel ou volonté (2).

En dehors de Dieu, la volonté ne peut pas être la substance, parce que, principe d'opérations accidentelles, elle doit se ramener au même genre qu'elles, c'est-à-dire à l'accident (3).

Notre preuve fondamentale montre que la volonté résulte ou émane de l'essence de l'âme par l'intermédiaire de l'entendement comme l'appétit naît de la forme. Puis donc que la volonté procède nécessairement de l'intelligence, toute philosophie qui met la volonté avant l'intelligence heurte la nature et le sens commun.

II. *Comment la volonté se porte sur le bien universel.*

Il suit de là aussi que la volonté, issue de l'intelligence, devra être éclairée par elle et se porter sur son objet, selon qu'il lui est présenté par l'entendement. Quand celui-ci propose le bien universel, qui peut assouvir tous les désirs, rassasier toutes les tendances, combler toutes les capacités, la volonté est nécessairement dominée par un objet plus grand

(2) Cf. S. THOM., I. P., XIX, a. 1, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, tract. III.

(3) Nos principes déjà établis réfutent la théorie moderne, ainsi exposée par FRANCK, *Diction. philos.*, mot *volonté* : « La volonté c'est le fond même, le principe constitutif, la substance, de l'âme humaine ». — Si l'on veut dire simplement que la substance de l'âme est le principe et la source de l'activité et du vouloir, on reste dans le vrai ; mais on s'en écarte, si l'on entend que la substance est la faculté même qui veut.

qu'elle, et, de même que notre esprit adhère nécessairement aux premiers principes évidents et aux conclusions qui en dérivent évidemment, ainsi la volonté se porte nécessairement vers la fin dernière, qui est le bien universel, le bien dans toute sa plénitude, et vers les moyens nécessairement et évidemment liés avec cette fin.

Il y a un ensemble de choses qui forment un tout indissoluble, sans lequel notre être humain ne pourrait subsister (4), et devant lequel la volonté ne saurait rester indifférente : c'est pourquoi elle veut nécessairement le bien pour elle, le vrai pour l'intelligence, pour les autres facultés leurs objets propres, pour l'homme tout entier l'existence et la vie. Vouloir le bonheur, c'est vouloir vivre toujours.

III. *Comment elle se porte sur les biens particuliers.*

Quant aux biens particuliers que l'intelligence montre comme n'étant pas liés nécessairement avec le bien universel, la volonté conserve son indépendance ; son choix est libre, de même que le jugement de l'esprit est réformable. On voit déjà que la preuve fondamentale de la liberté, c'est la nature même de la substance raisonnable. « L'homme est libre, parce qu'il est intelligent ; le libre arbitre est un apanage et un privilège de l'esprit. Partout où il y a de l'esprit, il y a de la liberté (5) ». Or cette indépendance provient de l'élévation de l'âme sur la matière. « La volonté humaine est libre, parce

(4) Cet ensemble constitue ce que saint THOMAS appelle *consistentiam naturalem*. Cf. *loc. cit.* et Ia-IIae, q. x, a. 1.
(5) P. JANVIER. O. P., *La Liberté*, 2e conférence.

qu'ele est une énergie capable de saisir le bien universel et absolu ; cette dimension immense lui vient de l'intelligence et de l'âme, l'âme et l'intelligence la tiennent elles-mêmes de leur indépendance de la matière où, si vous le voulez, de leur spiritualité. D'où spiritualité de l'âme et liberté, c'est tout un. Ces deux dogmes de la raison se tiennent entre eux dans nos esprits par le fil d'or et indestructible de la sagesse, comme ils se tiennent dans la réalité par le lien d'une vie immortelle (6) ».

L'esprit, à cause même de son ampleur, qui lui permet de voir toutes les faces de la réalité, découvre dans l'objet *fini* une face agréable, qui peut exciter dans la volonté une véritable complaisance, et une face désagréable, qui peut provoquer la répulsion ; il les présente à la volonté toutes les deux à la fois. L'objet ainsi proposé ne saurait dominer la volonté : parce qu'il est plus petit qu'elle-même, faite pour l'Infini, il est incapable de combler des capacités immenses. La volonté a une raison de l'acepter, à cause du premier aspect ou de la première face, une raison de le repousser, à cause de l'autre aspect ; aucune alternative ne s'impose, si l'une est adoptée, cela provient de cette indépendance, de cette ampleur de la volonté, pareille à l'ampleur de l'intelligence et à celle de l'âme.

Quand saint Thomas dit que la volonté demeure indifférente en présence des objets finis, il n'entend pas qu'il dépende d'elle de n'éprouver aucune joie ou aucun déplaisir, mais seulement que l'acceptation finale ou *définitive* vient d'elle toute seule, précisément parce qu'elle est plus grande que tous les

(6) Idem, *ibid.*

objets. Ainsi le choix est libre, parce que le jugement est réformable, *mutabili judicio proponuntur.*

Telle est la grande preuve thomiste, que confirment, d'autre part, la conscience et le sens commun. Ecoutons, à ce propos, deux penseurs français : « Un homme qui n'a pas l'esprit gâté, dit Bossuet, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbître, car il le *sent ;* et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il vit, ou qu'il raisonne, qu'il ne se sent capable de *délibérer ou de choisir* (7). » — « N'est-il pas certain, ajoute Fénelon, que ce bizarre philosophe, qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa maison ,et qu'il ne sera pas moins implacable contre les personnes que s'il avait soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté? Il est donc visible que cette philosophie n'en est pas une et qu'elle se démentit elle-même sans aucune pudeur ».

Mais, pour achver la démonstration, il faut comparer l'élection avec le dernier jugement pratique ; car c'est l'indifférence du jugement qui assure la liberté.

IV. *Analyse de l'élection.*

La psychologie de la liberté comprend une série d'actes coordonnés, tant du côté de l'inteligence que du côté de la volonté. Le premier est l'*appréhension* du bien dans l'esprit, il lui correspond la simple *volition* dans la partie appétitive ; puis, vient le

(7) BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I., n. XVII. Voir le même auteur dans le *Traité du Libre Arbitre* ; et FÉNELON, dans le *Traité de l'Existence de Dieu.*

jugement par lequel la raison propose la fin comme possible et convenable, il lui correspond dans la volonté l'*intention* de la fin. Il faut ensuite une enquête détaillée sur les mesures à prendre, c'est le *conseil*, qui comporte lui-même des étapes multiples, pour découvrir les moyens adaptés, peser l'utilité de chacun d'eux, proposer ceux qui méritent d'être choisis de préférence. Au conseil de l'esprit correspond dans la volonté le *consentement*. Qu'est-ce donc qui va déterminer en dernier ressort le moyen que nous devons définitivement préférer aux autres? C'est le dernier *jugement pratique*, auquel correspond dans la volonté l'*élection*. Il s'agit maintenant de passer à l'exécution : du côté de l'esprit il faut le *commandement*, du côté de la volonté, l'*application active*, qui met en branle les diverses facultés, et du côté des facultés ainsi mises en mouvement, l'*application passive*. Une fois que l'exécution est faite, la volonté se repose dans la fin réalisée ou dans le bien possédé : c'est la *jouissance*, douzième et denier acte, qui couronne toute la série (8).

Notre document insiste sur le jugement pratique et sur l'élection, et avec raison, puisque la liberté se définit « la faculté d'élire », *vis electiva*. Tout le jeu de la liberté est dans cette harmonie de l'élection et du jugement pratique.

Il y a souvent désaccord entre le jugement spéculatif et la conduite de la vie, car l'homme choisit mainte fois ce que sa raison condamne bien haut ; mais, quand le jugement pratique est formulé,

(8) Voir S. THOMAS, Ia-IIae, q. XI à q. XVIII, et le Commentaire du P. PÈGUES ; P. GARDEIL, *La Crédibilité*, I, I.

l'élection suit infailliblement. Puisque, en effet, l'esprit est *de lui-même* indifférent, le jugement n'est pratique et n'est le dernier que si la volonté pousse l'esprit à sortir de cette indétermination et à se prononcer effectivement dans tel sens. Or, par le fait même qu'elle applique à tel parti, elle s'engage à le suivre : il y aurait contradiction flagrante à suivre le contraire, aussi longtemps que ce jugement pratique demeure. C'est là une nécessité hypothétique produite par l'élection elle-même, c'est une loi qui est l'œuvre propre de la volonté et qui, par conséquent, en atteste la pleine indépendance et en garantit la liberté. Tant que ce jugement pratique est maintenu, le choix est arrêté ; mais la volonté aurait pu appliquer l'esprit à une autre détermination, et elle peut encore le porter à révoquer celle-ci pour en prendre une autre ; si donc le jugement pratique est effectivement le dernier, c'est bien la volonté qui le fait, selon des termes de notre thèse: *at quod sit ultimum voluntas efficit.*

Cette analyse de l'acte libre suffit à réfuter l'objection des déterministes. L'élection serait inexplicable, si elle avait lieu sans raison proportionnée, mais un motif *suffisant* à provoquer tel choix n'est pas motif *nécessitant*. Le seul motif qui nécessite c'est la fin dernière, le bien universel et absolu. Or ce n'est pas sur un tel objet que porte l'élection, mais sur les biens particuliers. Ceux-ci ont toujours, nous l'avons dit, une face agréable, et c'est un motif suffisant pour être aimés : si la volonté s'arrête à l'un d'eux, elle n'agit pas d'une manière aveugle, son choix s'explique. Mais, comme ils ont aussi une autre face, qui suffit à les faire repousser,

aucun d'eux ne s'impose, et, donc, si les uns sont éraciés et un seul accepté, cela provient de la pleine indépendance de la volonté spirituelle.

Voilà dans ses principes essentiels et dans ses grandes applications, la psychologie de saint Thomas.

La première thèse de l'ontologie nous avait fait trouver Dieu avec l'Acte pur ; la dernière de la psychologie nous conduit à la Providence. « Si nous avions à détruire ou la liberté par la Providence ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer ; tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons (1). »

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*, c. XIV.

QUATRIÈME PARTIE

La Théodicée de saint Thomas

CHAPITRE PREMIER

LA DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DIVINE.

THÈSE XXII. — « *Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam : videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem ; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad esse absolute necessarium ; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens ; denique ab ordine universi ad intellectum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.*

L'existence de Dieu nous est connue, non point par une intuition immédiate, ni par une démonstration *a priori*, mais bien par une démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire par les créatures, l'argument remontant des effets à la cause : Des choses qui sont mues et qui ne sauraient être le principe adéquat de leur mouvement, à un premier moteur immobile ; du fait que les choses de ce monde procèdent de causes subordonnées entre elles, à une première cause qui n'est pas causée elle-même ; des choses corruptibles qui sont indifférentes à être ou à n'être pas, à un être absolument nécessaire ; des choses qui, selon les perfections amoindries de l'être, de la vie et de l'intelligence, ont plus ou moins l'être, plus ou moins la vie, plus ou moins l'intelligence, à celui qui est souverainement intelli-

gent, souverainement vivant, souverainement être ; enfin, de l'ordre de l'univers, à une intelligence séparée, qui a ordonné et disposé toutes choses et qui les dirige vers leur fin (1). »

Trois thèses fondamentales résument toute la théodicée thomiste: la première concerne la démonstrabilité de l'existence de Dieu et les arguments irrécusables qui démontrent efficacement cette existence ; la seconde a trait à l'essence divine elle-même ; la troisième considère les rapports de Dieu avec le monde, la création et la motion de la Cause première.

La présente thèse, en même temps qu'elle exclut les théories fausses ou inexactes, établit que l'existence de Dieu peut et doit être démontrée, et elle indique les cinq preuves classiques développées par saint Thomas.

I. *Première théorie à écarter.*

On peut ramener à deux systèmes les diverses opinions des philosophes touchant le problème de la connaissance de Dieu : ou bien l'existence divine n'a *pas besoin* d'être démontrée, ou bien elle *ne saurait être démontrée* par les lumières de la raison naturelle.

On est parti de voies différentes pour conclure que l'existence de Dieu n'a pas besoin d'être démontrée par une preuve tirée des créatures. Certains ont prétendu que dans l'idée seule de Dieu est comprise son existence *réelle* et qu'il suffit d'entendre le nom même de Dieu, pour voir aussitôt qu'il existe ; c'est

(1) Cette thèse est le résumé de la q. 2 de la *Somme Théologique*. On pourra lire encore I *Cont. Gent.*, c. 12 et 31 ; III *Cont Gent.*, q. 10 et 11. *De verit.*, q. 1 et q. 10 ; *De Potent.*, q. 4 et q. 7.

l'argument de saint Anselme, repris ensuite par les cartésiens. Ceux-ci ajoutent que l'idée de l'infini nous est innée et par conséquent est produite en nous par l'infini, qui, dès lors, existe nécessairement. D'autres ont dit que la connaissance directe et immédiate de Dieu est naturelle à l'homme et donc que l'existence divine nous est connue par intuition, non par démonstration : c'est l'ontologisme sous ses diverses formes.

Nous devrons nous borner à quelques rapides remarques sur tous ces systèmes.

Saint Anselme argumente ainsi : On entend par Dieu l'être tellement grand et parfait qu'on n'en saurait concevoir de plus grand ou de plus parfait. Or un tel être existe dans la réalité, autrement on en concevrait un plus grand et un plus parfait (2). Donc l'idée seule de Dieu implique son existence réelle.

Saint Thomas répond que certains esprits peuvent concevoir Dieu d'une autre manière, mais cette notion même admise par tous ne comporte que cette conclusion : nous *concevons* que Dieu a l'existence réelle et *s'il y a* un Dieu, il existe nécessairement et par lui-même. Il s'agit précisément de prouver si l'être que nous concevons ainsi avec l'existence réelle est en dehors de notre esprit (3).

L'idée que nous avons de l'infini, répliquent les

(2) Cf. S. ANSELME, *Proslog.*, c. 3, et *Cont. Gaunilonem* ; BAINVEL, art. *S. Anselme*, dans le *Diction. Théol. cathol.*; KLEUTGEN, *La philosophie Scolastique*, n. 937.

(3) Cf. S. Theol., I. P., q. 2, a. 1, ad 2, et les commentateurs CAJETAN, BUONPENSIERE, TABARELLI, BILLOT, JANSSENS, PÈGUES, VAN DER MEERSCH, etc.; et l'article du P. HURTAUD, O. P.,: « *L'Argument de saint Anselme* » dans la *Revue Thomiste* 1895, p. 326, 88.

cartésiens, ne saurait venir du monde sensible, qui est fini : elle nous apprend donc toute seule que l'infini existe en réalité, pour engendrer en nous l'idée de l'infini et qu'il n'est pas besoin de l'argument tiré du monde extérieur pour attester l'existence de Dieu (4).

Une rapide analyse de notre concept de l'infini accuse son origine extérieure et montre qu'il vient des objets sensibles qui nous entourent. Nous avons dans cette idée deux négations, c'est-à-dire le *fini*, qui est une limite, la *négation du fini* ou de limite, avec une réalité positive. Pour saisir le fini, il suffit de considérer les réalités concrètes que nous avons sous les yeux et qui se présentent à nous avec des caractères évidents d'imperfection, de limite, de contingence; pour mettre la négation de fini, il suffit que notre esprit use de sa faculté d'abstraction. Ainsi l'expérience psychologique nous induit à conclure que l'idée de l'infini, bien loin d'être innée ou infuse, est le fruit de notre activité mentale. Ce qui pourra nous convaincre de la *réalité* de l'infini, ce n'est pas le concept tout seul *a priori*, mais le fait *a posteriori*, parce que le fini, ne pouvant se suffire, requiert, pour exister, l'infini et le nécessaire.

D'autre part, nous avons vu dans la psychologie thomiste que l'objet propre de l'entendement humain c'est l'être en général, vague et indéterminé, et non point Dieu, l'Acte pur, qui est au sommet de l'intellectualité (5).

(4) Voir DESCARTES, V^e *Méditation* ; card MERCIER, *Critériologie*, n.94. et *Origines de la philosophie contemporaine*, p. 18, ss.
(5) Voir les thèses XVIII et XIX.

Le Saint Office, en condamnant directement l'Ontologisme, le 18 septembre 1861, nous garantit que l'intuition immédiate de Dieu, même à l'état habituel, n'est pas essentielle à l'intelligence humaine, que l'être divin n'est pas ce que nous voyons en toutes chose et sans quoi nous ne comprenons rien, que ce n'est pas une idée innée de Dieu qui englobe toutes nos connaissances (6).

II. *La théorie opposée.*

Bien plus pernicieuse est la théorie extrême, qui proclame l'incapacité radicale de la raison à connaître et à démontrer l'existence de Dieu, et qui est soutenue par les fidéistes, les traditionalistes, les agnostiques, les sentimentalistes, les pragmatistes et les autres fauteurs du modernisme (7).

Ce n'est pas le lieu de rappeler toutes les déclarations du Magistère suprême ; contentons-nous du *Motu Proprio* de Pie X, *Sacrorum Antistitum*, du 1er septembre 1910, qui prescrit le serment antimoderniste. Remarquons bien cette formule : « *Certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor.* Je professe que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude et par conséquent démontrée. » Et le document indique le *moyen* de cette démonstration : « *Per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus*, par les œuvres visibles de la création, comme la cause par les effets (8) ».

(6) DENZINGER, 1659-1664.

(7) Voir l'encyclique *Pascendi*; G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*; SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant*; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I, P. et *De Revelatione*, I. P.; CHOSSAT, art. *Agnosticisme* dans le *Diction. Apolog.*

(8) *Acta Apost. Sedis*, an. 1910, p. 669, ss.

Le terme *profiteor*, je professe, dans la langue ecclésiastique, désigne l'acte de foi, et, d'ailleurs, la formule ajoute aussitôt : « *Firma* PARITER FIDE *credo*, avec la *même* fermeté de *foi*, je *crois*.... »

Pie X n'entendait pas faire une nouvelle définition de foi, mais il a voulu déclarer explicitement ce que contenait équivalemment le canon du concile du Vatican : être connu avec certitude par les œuvres de la création, signifie être connu comme la cause par les effets, ou par voie de démonstration. C'est pourquoi la formule du serment, indiquant la *conséquence*, poursuit : « *Adeoque demonstrari etiam posse*, et *partant* peut aussi être démontrée. »

Ce que nous croyons et professons directement, c'est que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude par le spectacle des créatures et en vertu de la lumière naturelle de la raison ; ce que nous professons indirectement, comme une conséquence nécessaire, *adeoque*, c'est que cette existence peut être *démontrée* par les créatures, comme la cause par les effets. On observera donc que la profession de foi tombe *directement* sur les premiers mots : « cette existence peut être connue avec certitude par les œuvres de la création », et *indirectemnet* sur les derniers mots : « *adeoque demonstrari etiam posse...*, et *partant* peut aussi être démontrée. » Le verbe *profiteor*, je professe, qui désigne, avons-nous dit, l'acte extérieur de foi, se rapporte à toute la phrase, à *certo cognosci*, être connue avec certitude, et à *demonstrari*, être démontrée ; quoique avec un certain ordre : aux premiers mots comme à l'objet direct, aux derniers mots par voie de conséquence, *adeoque*.

Désormais donc il faut regarder comme atteints par les condamnations de l'Eglise et comme contraires à la doctrine catholique :

1) L'*Agnosticisme* (terme mis en vogue par Huxley, vers 1869), d'après lequel Dieu ne saurait être, d'aucune manière, l'objet direct de la science.

2) L'*Immanentisme* sous le point de vue où il prétend que Dieu ne peut être atteint que par l'expérience intime et ne saurait être démontré par des arguments externes.

3) Le *Positivisme* et les systèmes dérivés de lui, en tant qu'ils soutiennent que notre esprit est enfermé dans l'ordre sensible et ne peut s'élever à un Dieu spirituel.

4) Le *Kantisme* dans la partie où il affirme que la raison humaine est restreinte aux purs phénomènes, soumise à des antinomies insolubles par rapport à Dieu, que les arguments tirés des effets sont inefficaces, ou que l'*unique* preuve qui ait quelque valeur, est celle qui se prend de la nécessité d'une loi morale. L'Eglise ne signalant que les arguments *a posteriori* tirés des effets, il faut reconnaître qu'ils sont suffisants ; et ce serait aller contre l'enseignement du Magistère suprême que de les rejeter en bloc. Toutefois, les documents ecclésiastiques gardant le silence sur les autres preuves qui peuvent établir l'existence de Dieu, n'entendent pas les exclure absolument. Ainsi le Kantisme n'est pas condamné sous le point de vue où il attribue une valeur probante à l'argument moral.

5) Le *Traditionalisme* enfin est directement atteint. On sait qu'il y a trois degrés dans cette erreur : les fidéistes, avec Huet, prétendent que la rai-

son sans la foi est frappée d'impuissance absolue ; d'autres, avec Bonnetty et Ventura, disent que, si la raison peut arriver à certaines vérités de l'ordre sensible et physique, elle ne saurait s'élever jusqu'à Dieu sans le secours de la foi, au moins de la foi humaine ; enfin Ubaghs et son école requièrent l'institution de la société ; et, en derrière analyse, la révélation. La première forme est hérétique, la seconde forme est pour le moins voisine de l'hérésie, la troisième est pour le moins erronée (1).

Notre thèse XXII revêt ainsi une importance capitale et la doctrine qu'elle traduit, *ducto argumento ab effectibus ad causam*, est celle-là même qu'a imposée le serment antimoderniste, *tanquam causam per effectus*.

III. *Comment s'exerce notre pouvoir naturel de connaître Dieu.*

Est-ce par des idées infuses, par une intuition immédiate de Dieu, ou bien par le raisonnement. Est-ce avec le secours de la grâce? Les documents déjà consultés et qui ont affirmé notre pouvoir naturel de connaître Dieu indiquent aussi — mais sans fournir les éléments d'une définition proprement dite — la manière dont ce pouvoir entre en exercice. Ils insinuent la preuve par les effets et au moyen des créatures : *A magnitudine speciei et creaturae*, (*Sagesse*, XIII), *per ea quae facta sunt*, (*saint Paul et Concile du Vatican*) ; et par le raisonnement : *Ratiocinatio probare potest* (*Cong. de l'Index*, 1840 et 1855).

(1) Cf. notre livre *De Deo Uno et Trino*, p. 32-43.

D'autre part, le Saint-Office, en condamnant l'ontologisme, le 18 septembre 1861, nous apprend que l'intuition immédiate de Dieu, même à l'état habituel, n'est pas essentielle à l'intelligence humaine, que l'Etre divin n'est pas ce que nous voyons en toutes choses et sans quoi nous ne comprenons rien, que ce n'est pas une idée innée de Dieu qui englobe toutes nos connaissances, etc. (2).

Enfin, Pie X, dans sa condamnation du modernisme, assure que le moyen d'atteindre à Dieu ce n'est ni l'immanence, ni le sentiment religieux.

On doit donc regarder comme une doctrine certaine et indiscutable que notre raison a le pouvoir de connaître Dieu et que la voie sûre pour arriver à cette notion est celle du raisonnement et par l'intermédiaire des êtres créés, en remontant des effets à la cause.

La foi et la révélation n'étant pas nécessaires, faut-il, au moins, le secours de la grâce? Si l'on prétend que sans la grâce notre entendement n'a pas le pouvoir *physique* de connaître Dieu et que sans elle toute connaissance n'est que vanité et présomption, on tombe dans l'erreur de Quesnel condamnée par Clément XI, le 8 septembre 1713 : « Toute connaissance de Dieu, même la connaissance naturelle et jusque dans les philosophes païens, ne peut venir que de Dieu ; et sans la grâce elle ne produit que présomption, vanité, opposition à Dieu même, au lieu des sentiments d'adoration, de gratitude et d'amour (3) » Donc, sans la grâce, on peut avoir de Dieu une connaissance qui sera bonne et louable.

(2) DENZINGER, 1659-1664.
(3) Idem, 1391.

Si l'on dit simplement que, *en fait* et moralement parlant, l'homme n'arrivera pas, sans la grâce, à connaître Dieu, on revient à une théorie qui fut professé par quelques théologiens, qui n'a pas été positivement condamnée mais qui est universellement abandonnée et radicalement insoutenable.

La raison, en effet, n'est pas blessée à mort ni frappée d'impuissance absolue ou de stérilité perpétuelle; elle peut donc faire sortir de son propre fond, de ses énergies vitales, les actes de raisonnement qui sont comme son fruit spontané et produire ces démonstrations fondamentales qui s'imposent, d'emblée, à quiconque à compris le principe de causalité.

La notion que peut acquérir notre esprit n'est pas celle d'une divinité défigurée et amoindrie, ainsi que l'ont conçue les païens ; c'est l'idée du Dieu véritable, du Dieu unique, principe et fin de toutes choses (4), envers lequel, par conséquent, l'humanité a ses devoirs, un Dieu Créateur et Seigneur (5).

Le concile du Vatican tout en retenant ces titres par lesquels l'Ecriture désigne le vrai Dieu, n'entendait pas définir, cependant, que la raison arrive par ses seules forces à démontrer le dogme complet de la création, que Dieu a tiré toutes choses du néant(6).

D'autres témoignages ecclésiastiques achèvent de préciser la doctrine. En 1840, le Saint-Siège demandait à l'abbé Bautain de souscrire cette proposition : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'ex-

(4) Idem, 1785.
(5) *Idem*, 1806.
(6) Pour une étude plus complète, on peut consulter : VACANT, *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatican* ; CHOSSAT, S. J., art. *Dieu*, dans le *Dictionn. de Théol. Cathol.*; GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. art. *Dieu*, I. P.

tence de Dieu et l'infinité de ses perfections ; (7) » et, quelques années plus tard, le 15 juin 1855, un décret de l'Index faisait signer au Directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, Bonnetty, une proposition semblable : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme (8). »

Ces documents sont plus explicites que le concile du Vatican : il n'y est pas dit seulement : « la raison» mais : « le raisonnement » ; pas seulement: « connaître », mais : prouver ». —Pie IX, dans sa lettre du 11 décembre 1862 à l'Archevêque de Munich, explique comment la raison humaine, quoique obscurcie par la faute du premier homme, peut comprendre, exposer, démontrer par ses principes à elle, défendre et venger, certaines vérités de l'ordre philosophique qui sont, par ailleurs, des articles de foi, comme l'existence, la nature et les attributs de Dieu (9).

On voit que ces retentissantes théories agnostiques auxquelles les modernistes ont essayé de donner du prestige n'avaient pas même le mérite de la nouveauté et que l'Eglise les avait depuis longtemps signalées et condamnées.

L'encyclique *Pascendi* n'a eu qu'à rappeler ces condamnations. Pie X proscrit donc à nouveau l'agnosticisme et le phénoménalisme, d'après lesquels la raison, enfermée dans le cercle des phénomènes, ne peut s'élever jusqu'à Dieu, en sorte que Dieu ne peut être l'objet direct de la science ni être

(7) DENZINGER, 1622.
(8) *Id.*, 1650.
(9) *Id.*, 1670.

regardé comme un personnage historique (10) ; pa reillemnet, l'immanentisme, le sentimentalisme, le pragmatisme, en un mot, tous les systèmes qui n'admettient pas d'autre preuve de l'existence de Dieu que la preuve fournie par le besoin du divin, la subconscience, le sentiment religieux, l'expérience religieuse (11). Le Pape conclut, avec la majorité du genre humain, que le sentiment et l'expérience seuls, sans être guidés et éclairés par la raison, ne conduiront jamais à la connaissance de Dieu (12); ou, plutôt, qu'ils mènent au panthéisme : « La doctrine de l'immanence, au sens moderniste, tient et professe que tout phénomène de conscience est issu de l'homme en tant qu'homme. La conclusion rigoureuse, c'est l'identité de l'homme et de Dieu, c'est-à-dire le panthéisme (13) ».

IV. *Peut-on admettre l'ignorance invincible de Dieu.*

Tels sont les principaux enseignements du Magistère suprême. L'Eglise les a tirés de l'Ecriture. Le livre de la *Sagesse* appelle vains, insensés, indignes de pardon, tous les hommes qui ont ignoré Dieu, parce que la grandeur et la beauté de la création leur en révélaient suffisamment l'Auteur (14). Remarquons bien que l'écrivain ne parle pas ici d'une catégorie d'hommes, des intellectuels, mais de *tous ceux qui manquent de la science de Dieu : vani sunt*

(10) Encyclique *Pascendi*, 8 sept. 1907, DENZINGER, n. 2072.
(11) DENZINGER, 2074-2085.
(12) DENZINGER, 2106-2107.
(13) *Ibid.*
(14) *Sap.*, XIII.

omnes homines in quibus non subest scientia Dei. Ils sont inexcusables, ajoute saint Paul, d'avoir méconnu le vrai Dieu, parce que le spectacle de la création manifeste et rend visible ce qui est invisible en Dieu (15).

Il est trois choses, au dire de l'Apôtre, que nous pouvons connaître de Dieu par le moyen des créatures : sa divinité, sa puissance, son éternité : SEMPITERNA *quoque* VIRTUS *ejus et* DIVINITAS, *ita ut sint inexcusables* (16).

De ces textes les théologiens, à peu près unanimement, déduisent ce corollaire que l'ignorance complète et absolue de Dieu n'est pas admissible chez des hommes arrivés au dernier épanouissement de leurs facultés mentales. Qu'on puisse errer de bonne foi sur certains attributs de Dieu, sur la notion de sa spiritualité, de son immensité, etc., que certains et même un bon nombre d'individus humains restent toujours des enfants dans l'ordre intellectuel et moral, et ne s'élèvent pas jusqu'a l'idée du Créateur, c'est reconnu ; mais il n'est pas croyable que la plupart des hommes sans la révélation ne soient que des enfants et qu'un homme en pleine possession de son intelligence puisse, sans aucune faute de sa part, ignorer perpétuellement l'existence d'un Etre supérieur à l'univers et ayant droit aux hommages de l'humanité. Le livre de la *Sagesse*, déjà cité, dit expressément que de tels hommes ne méritent aucun pardon : *Nec illis debet ignosci*, et saint Paul leur refuse sa pitié : *Ita ut sint inexcusabiles.*

Le Psalmiste condamne comme inexcusables, non

(15) *Rom.*, I, 19.
(16) *Ibid.*, 20.

pas seulement les intellectuels, mais tous les insensés qui disent dans leur cœur : Il n'y a pas de Dieu. Non, le psaume XIII, qui décrit si énergiquement les aberrations et les crimes de l'humanité, ne suppose pas du tout l'ignorance invincible dans la plupart des païens, mais il les déclare corrompus et abominables, responsables de n'avoir pas fait le bien : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt ; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.*

L'Eglise n'admet pas que l'on puisse avoir la notion exacte du bien et du mal et ignorer Dieu, au point de pécher contre la conscience sans pécher contre Dieu ; en d'autres termes, il n'y a pas de distinction entre « le péché philosophique qui serait grave sans être l'offense de Dieu et se trouverait dans l'homme qui ignore Dieu ou ne pense pas actuellement à lui, et le péché théologique, qui est la transgression libre de la loi divine. » Telle est la portée du décret du Saint Office, du 24 août 1690 (17). Donc, pour l'Eglise, quiconque a l'usage de la raison assez développé pour pouvoir pécher, ne peut pas ignorer Dieu.

La suave Providence se doit à elle-même de procurer à tous les hommes les moyens indispensables pour atteindre leur fin. N'est-il pas manifeste que le premier et le plus indispensable de ces moyens c'est la connaissance de Dieu? Ce serait donc proclamer la faillite de la Providence que de prétendre que la plupart des adultes d'âge sont incapables pratiquement de s'élever jusqu'à la connaissance d'un Dieu principe et fin dernière de l'humanité.

(17) DENZINGER, 1290.

Les Pères de l'Eglise prêchent, au contraire, que cette notion est à la portée de tout le monde, parce qu'elle naît en nous du spectacle même de l'univers.

C'est, au dire de Tertullien, une de ces propriétés que notre âme a dès le début : « *Animae a primordio conscientia Dei dos est* (18). » — « La Providence divine ajoute Clément d'Alexandrie, éclate aux yeux, il suffit de regarder les effets qu'elle a produits (19). Saint Chrysostôme n'admet pas d'incapacité foncière pour les adultes ; tous peuvent avoir cete notion, parce que le moyen est manifeste, évident : « Il a mis devant eux ce monde créé, de telle sorte que le sage et l'ignorant, le Scythe et le barbare, par le seul spectacle des choses visibles, instruits par la beauté de l'univers, puissent s'élever à Dieu (20) ».

C'est pourquoi les saints docteurs disent parfois que l'idée générale d'un être suprême, bien qu'elle nous vienne des créatures, s'acquiert naturellement par un raisonnement spontané, comme il est naturel à notre esprit de remonter des effets à la cause (21).

Pense-t-on vraiment que Dieu aurait puni l'humanité par un déluge universel, si la plupart des hommes d'alors n'avaient été que des adultes d'âge et non de raison?

La question des infidèles a été envisagée sous toutes ses faces par les théologiens : soit par ceux du

(18) TERTULL., *Adv. Marc.*, I, 10 ; *P. L.*, II, 257.
(19) CLEM. ALEXANDR., *Strom.* 5, 14, 260 ; *P. G.*, XX, 15.
(20) « Creatum orbem in medio posuit, ita ut sapiens, idiota, Scytha, barbarus, *ex solo visu visibilium* pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset. » *Homil.* III, *in épist. Rom.*, n. 2 ; *P. G.*, LX, 412.
(21) Cf. S. THOM., I, P., q. 2, a. 1, ad 1.

moyen-âge, soit par ceux de la renaissance, après la découverte du nouveau monde, soit par ceux du dix-huitième siècle qui essaient de répondre aux philosophes déistes, soit par les apologistes du dix-neuvième siècle (22). La plupart font appel à la volonté salvifique de Dieu, et, si tous ne s'entendent pas sur l'explication de l'axiome : « *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, à celui qui fait ce qui est en son pouvoir, Dieu ne refuse pas la grâce », ils tombent d'accord pour conclure que Dieu donne aux païens et les moyens naturels et les grâces surnaturelles pour arriver au salut.

Quelques théologiens, surtout au dix-neuvième siècle, et au début du dix-neuvième, ont recours à cette solution, d'ailleurs insoutenable, que les païens honnêtes, sans mériter le ciel, peuvent éviter l'enfer et jouir de la béatitude naturelle dans l'autre monde, mais nul ne songe à dire que les païens sont des adultes d'âge et non de raison.

Bergier et Feller envisagent seulement l'hypothèse des *sauvages abrutis*, qu'on pourrait regarder comme des imbéciles et des enfants (23), hypothèse très différente de la théorie d'après laquelle les païens même au sein des civilisations les plus brillantes seraient des adultes d'âge, non de raison, incapables de s'élever à la notion du vrai Dieu.

Les Papes ont donné la véritable solution. Pie IX a plusieurs fois abordé ce problème des infidèles, et, pour la résoudre, il ne recourt pas à l'hypothèse que les païens sont incapables de connaître Dieu et

(22) Voir l'ouvrage de M. l'Abbé Caperan : *Le Problème du salut des infidèles, essai historique*, Paris, 1912, et notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut*, I. P., ch. IV.

(23) Cf. Caperan, *op. cit.*, p. 430 431.

la loi naturelle, mais il déclare, au contraire, que la loi naturelle et ses préceptes *sont gravés par Dieu même dans le cœur de* TOUS *les hommes* : « NATURALEM LEGEM EJUQUE PRAECEPTA IN OMNIUM CORDIBUS A DEO INSCULPTA (24). » Il ajoute que ces païens sont aidés par le secours de la lumière et de la grâce *divines* et qu'ils peuvent, non seulement connaître Dieu, mais même parvenir à la vie éternelle : « *Posse* DIVINAE LUCIS ET GRATIAE OPERANTE VIRTUTE AETERNAM CONSEQUI VITAM. » — Il avait pareillement déclaré, dans sa célèbre allocution consistoriale du 9 décembre 1854, que les dons de la grâce céleste ne manqueront jamais aux hommes qui, d'une volonté sincère désirent et demandent la lumière : « GRATIAE *cœlestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent* (25). »

On voit donc que la question, bien loin d'avoir été négligée, a été examinée soigneusement par les Papes et résolue d'une manière très ferme : dans le plan actuel de la Providence *tous* les hommes sans exception sont appelés à l'ordre surnaturel et donc tous doivent recevoir de Dieu les moyens d'atteindre cette fin. L'ensemble de ces moyens indispensables comprend, dans l'ordre naturel, la connaissance de Dieu et dans l'ordre surnaturel, les grâces suffisantes. Dès lors, affirmer que la plupart des païens sont incapables pratiquement de connaître le vrai Dieu et sa loi, c'est nier la volonté salvifique de Dieu par rapport à un nombre infini d'hommes et donc

(24) Encyclic. *ad episc. Italiae*, 10 Augusti 1863; DENZINGER, 1677.
(25) DENZINGER, 1648.

nier aussi l'universalité de la Rédemption ; c'est, comme nous l'avons dit, proclamer la faillite de la Providence.

Parce que nous admettons cette Providence admirable, qui pourvoit avec une sorte de munificence aux besoins de la nature, comme à ceux de la grâce, nous devons confesser que tous les hommes ont les moyens d'arriver à la connaissance de cette vérité première, qui est aussi la première Réalité, la première Vie, la première Beauté, le premier Amour, la première et suprême Félicité.

CHAPITRE II

LES CINQ PREUVES THOMISTES

Ces arguments sont d'une portée universelle et valent pour tous les êtres que nous dévouvrons en ce monde, inorganiques ou organiques, plantes, animaux, hommes et anges.

La première preuve se tire du *mouvement* ou de la *passivité* des créatures ; la seconde, de leur *activité* ou de leur *causalité* ; la troisième, de leur *essence* ou de leur caractère de *contingence*, qui les rend indifférents à être ou à n'être pas ; la quatrième, des *degrés* de perfection ; la cinquième, de l'*ordre* de l'univers.

Bien qu'elles se complètent naturellement, chacune d'elles, si elle est bien comprise, se suffit par elle-même et démontre efficacement l'existence de Dieu. Toutes les cinq sont *a posteriori*, ayant pour point de départ l'*expérience*, s'appuyant sur les données que nous fournit notre monde sensible, remontant des effets à la cause.

(1) Voir les commentateurs de saint THOMAS sur la q. 2 de la *Somme*, et P. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, t. IV, La Création ; FARGES, *L'Idée de Dieu* ; SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu* ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I. P.

I. *Exposé de la première preuve.*

Elle part du fait le plus *manifeste* et que chacun de nous a constaté, le *mouvement*. Qu'il y ait du mouvement en ce monde, c'est une certitude d'expérience. Or le principe premier de ce mouvement ne peut être qu'un moteur immobile. Il existe donc un moteur immobile, ou un être par soi, auteur de tout le reste, et que nous appelons Dieu.

Le mouvement s'entend ici de toute mutation ou de tout passage de la puissance à l'acte. Il est manifeste que les êtres sont soumis à des mutations multiples : les uns selon la *substance*, qui naît, meurt ou se corrompt ; d'autres selon la *quantité*, dans laquelle nous constatons accroissement ou diminution ; d'autres selon la *qualité*, qui s'altère ou se parfait ; d'autres selon le *lieu*, qu'ils acquièrent ou qu'ils abandonnent ; d'autres au moins selon l'*opération* qui commence, se prolonge et finit.

Ces êtres ne sont pas le principe adéquat de leur mouvement. Tout ce qui se meut est mû par un autre. Or dans la série des moteurs essentiellement ordonnés, on ne saurait procéder à l'infini, mais il faut en venir à un premier moteur immobile. Donc le premier principe du mouvement est le premier moteur immobile, que nous appelons Dieu.

Expliquons et justifions nos deux axiomes. Bien qu'une chose puisse mouvoir selon une partie et être mue selon une autre partie, il n'est jamais vrai que ce qui est mû soit le principe premier et total de son mouvement : les organes sont mus par le cerveau, le cerveau a reçu le mouvement du pouvoir

qui engendra le vivant, et celui qui engendra l'a reçu d'un autre. « Pour saint Thomas, la vérité de cette proposition : toute chose qui est mue exige un moteur qui n'est pas elle, repose presque immédiatement sur le principe de contradiction. C'est dire qu'elle se résout en évidence, étant évidente par elle-même. Qu'est-ce ,en effet, qu'*être mû*? C'est, pour garder le mot d'Aristote et de saint Thomas, « être en puissance », c'est « pâtir », c'est en quelque façon n'être pas. Or « mouvoir » est précisément le contraire : c'est être, c'est « agir », c'est « être en acte ». Mais agir et pâtir, être et n'être pas, seront à tout jamais « incompatibles, s'il s'agit d'une même chose et sous le même rapport ». Donc il ne se peut pas, « il est absolument impossible qu'une chose qui est mue soit, sous le rapport qui la fait être mue, le moteur qui la meut ». Affirmer le contraire serait ou ne pas entendre ce que l'on dit ou nier sciemment le principe de contradiction. Si bien que pour quiconque entend le sens vrai de ce mot, appliqué à n'importe quel objet : « *movetur*, est mû », la conclusion s'impose d'elle-même et nécessairement : « donc par quelque chose qui n'est pas lui ; *ergo* ab alio (1). » En d'autres termes, ce qui est mû, devant passer de la puissance à l'acte, manque, évidemment, de la perfection à laquelle il tend, et, partant, il a besoin de quelqu'un qui lui donne cette perfection. Mais celui-ci ne peut la lui communiquer que s'il la possède lui-même en acte(2). Donc ce qui meut, c'est-à-dire ce qui donne l'acte,

(1) P. Pègues, *Comment. Som. Théol.* t. I, p. 98-99.
(2) Cf. *Ontol.* ch. I.

est déjà en acte et par conséquent distinct de ce qui est mû ou de ce qui est en puissance. Dès lors, cet axiome ressort avec évidence de la distinction radicale, déjà établie en ontologie, entre la puissance et l'acte.

Le second axiome n'est pas moins manifeste. Dans une série de moteurs essentiellement subordonnés, le dernier n'agit que parce qu'il est mû par le précédent et celui-ci par un précédent ; s'il faut procéder à l'infini, on n'arrivera jamais au bout : pas de premier moteur, pas de mouvement.

On aura beau dire ; la série se suffit à elle-même, on n'évitera pas l'absurde. De même que chaque moteur n'est pas la cause première du mouvement, de même la série tout entière ne saurait être la cause première, comme une série d'anneaux non soutenus ne constituera jamais le point d'appui nécessaire à tous.

Si *en dehors* de la série de ces anneaux il n'y a pas une cause première pour les soutenir tous, aucun ne tiendra, et, pareillement, si *en dehors* de ces moteurs dont l'un est mû par l'autre, il n'y a pas un moteur immobile qui soit le principe premier de tout le mouvement, jamais il n'y aura de mouvement dans l'univers (3). Puisque l'univers se meut, nous devons conclure à un moteur qui meut et qui n'est pas mû et qui est par conséquent, sans mélange de puissance, l'Acte pur, le Dieu béni dans les siècles.

Il est une forme populaire de proposer l'argument

(3) RENAN est obligé d'avouer que, en dehors de cette solution, l'esprit humain *est « ballotté d'une contradiction à une autre ». Dialogues philosophiques*, p. 146.

et dont la valeur ne peut échapper à personne. C'est un principe incontestable dans la science moderne qu'*un corps en repos ne peut se donner de lui-même le mouvement et qu'un corps en mouvement ne peut de lui-même modifier son mouvement* : les calculs infaillibles sur la traction des locomotives, les merveilles de la mécanique reposent sur cette loi de l'inertie (4). Ou bien donc l'on conçoit le monde en repos de toute éternité, et alors impossible d'expliquer le mouvement s'il n'y a pas un Moteur distinct du monde et immobile lui-même ; ou bien on le conçoit en mouvement, et alors impossible d'expliquer que le mouvement soit modifié et qu'il y ait dans le monde ces alternatives de mouvement et de repos que constatent et la science et le sens commun.

Il faut donc reconnaître, en dehors et au dessus du monde, un premier et immobile Moteur qui a produit, qui meut et régit toutes choses (5).

II. *Exposé de la deuxième preuve.*

Le second argument est tiré de l'*activité* des créatures et s'appuie sur l'*expérience*, soit interne soit externe, qui nous montre dans le monde une série de causes dépendantes. On peut le résumer ainsi : Nous découvrons dans cet univers des causes effi-

(4) Il y aurait bien des réserves à faire sur la façon dont certains savants formulent la loi de *l'inertie* et qui semble partir de certains préjugés du *mécanisme* cartésien ; mais le principe que nous invoquons ici ne se prête à aucune équivoque ni à aucune discussion.

(5) Pour un exposé plus complet, voir Mgr FARGES, *l'Idée de Dieu*, I. P. 1er argument. Pour la réponse aux objections, P. GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., p. 248, ss.

cientes dont aucune n'est cause d'elle-même — autrement elle serait avait elle-même, ce qui est absurde, — mais subordonnées de telle sorte que l'une dépend de l'autre, ou dans son être, comme le fils dépend du père, ou dans son opération, comme le marteau dépend de la main. Or il est impossible que toutes les causes efficientes dépendent d'autres causes dans leur être et dans leur opération. Il faut donc arriver à une première cause indépendante, qui se suffise pleinement à elle-même et produise toutes les autres, et qui, dès lors, soit la plénitude de la perfection et que nous appellerons Dieu.

Il est manifeste que toutes les causes ne peuvent pas dépendre d'autres causes dans leur être; car, de même que la dernière dépend de l'intermédiaire, celle-ci dépend de la précédente, et ainsi de suite : donc, s'il n'y a pas une cause première indépendante, il n'y aura ni cause intermédiaire, ni cause dernière. Et, pareillement, pour l'opération, comme la dernière dépend de l'intermédiaire, celle-ci dépend de la précédente, et ainsi de suite, sans terme. S'il n'y a donc pas une première cause indépendante, il n'y aura pas d'opération. Puisque nous constatons l'opération dans l'univers, nous devons conclure à une première cause indépendante dans son être, et donc improduite, indépendante dans son opération et donc qui se suffit pleinement pour agir.

Ainsi, comme la première preuve remonte de la série des moteurs subordonnés à un premier moteur immobile, la seconde aboutit de la série des causes subordonnées à une première cause improduite, qui est par soi et qui explique tout. Or une telle cause

ne saurait manquer d'aucune perfection, puisqu'elle est la source de l'être : c'est le vrai Dieu, duquel tout procède et auquel tout retourne.

On voit que le principe de *causalité* intervient dans tous ces arguments pour leur communiquer sa force inébranlable (6).

III. *Exposé de la troisième preuve.*

La troisième preuve s'élève de l'être *contingent* à l'être *nécessaire*, et part aussi de l'*expérience*, qui découvre autour de nous tant d'êtres débiles, portant en eux-mêmes les caractères manifestes de leur insuffisance. Nous voyons donc des choses contingentes, qui peuvent être ou n'être pas, qui n'ont pas en elles-mêmes la raison de leur existence, qui commencent par la génération, finissent par la corruption ou la mort. Or il est impossible que tout soit contingent. Donc il faut admettre un être nécessaire, qui soit la raison d'être des autres, se suffise à lui-même, soit la source de toute perfection, le vrai Dieu.

Saint Thomas raisonne ainsi pour montrer que tout ne peut être contingent : Puisque le contingent peut être ou n'être pas, il commence, et donc il y a eu un moment où il n'était pas. Donc, si tout est contingent, il y eut un moment où rien n'était. Mais, si rien n'était à un moment donné, rien ne sera aujourd'hui, et puisqu'aujourd'hui il y a des réalités, il faut admettre que tout n'est pas contingent, qu'il y a un être nécessaire, existant par soi et cause de tous les autres.

(6) Sur le principe de causalité, voir notre *Curs. Philos. Thomist.* t. VI, p. 116, ss.

En d'autres termes, puisque le contingent n'est point par soi, il a besoin d'un autre qui lui communique l'être. Mais celui-ci, pour communiquer une réalité aux autres, doit exister avant tous les autres, et tenir son être non pas d'un autre, sans quoi il faudra procéder à l'infini, ce que nous avons déjà déclaré impossible, mais de soi-même.

Ainsi l'argument prouve, non pas seulement qu'il y a du nécessaire dans le monde, mais qu'il y a un être nécessaire, par soi, *source* de tout l'être, perfection absolue, Acte pur.

C'est pourquoi la vieille objection des matérialistes, reprise de nos jours par l'incrédulité, tombe devant l'évidence.

— On réplique donc que, si chaque être pris séparément est contingent, la série tout entière est infinie et nécessaire.

— Nous répondons : Puisque chaque membre de la série est contingent, la série tout entière est une collection de contingents. Or le contingent ajouté au contingent ne fait que du contingent, comme des nains ajoutés à des nains restent des nains et ne font jamais un homme complet. L'effet ne saurait être plus grand que la cause. La série est un effet de contingents. Donc on ne peut l'appeler nécessaire, à moins de dire que l'effet est supérieur à sa cause.

Il suit de là que l'être nécessaire qui fait exister les contingents est distinct de ceux-ci, supérieur à ceux-ci, leur raison d'être et leur cause, et pareillement qu'il porte en lui seul la raison de son existence. Mais porter en soi sa raison d'exister, c'est être la *source* de la perfection, qui ne relève d'aucun autre, qui n'est arrêtée par aucune limite, qui

intelligence, réunit en soi manifestement toute perfection, est la plénitude de l'être, l'Acte pur, le vrai Dieu.

Ainsi la preuve conclut des degrés à ce qui est *souverainement*, de la multiplicité à ce qui est *un* et suprême (7).

Il s'agit de justifier l'axiome : *quod est maxime tale*...., ce qui est souverainement *tel* dans un genre est cause de tout le reste dans ce genre. Le principe s'entend d'un genre de perfections qui comporte des degrés, et c'est pourquoi on ne saurait songer à dire : ce qui est souverainement homme est cause de tous les autres hommes ; la nature humaine n'admet pas du plus ou du moins dans l'espèce, tous les individus étant dans le même degré spécifique. Il s'entend également de perfections qui n'englobent pas limite et lacune dans leur concept, et dans les quelles, partant, on puisse concevoir le souverainement parfait, et non point des perfections mixtes ; comme il n'y a pas de blancheur subsistante, il serait absurde de dire : ce qui est souverainement blanc est la cause de tout ce qui est blanc.

Le sens de l'axiome est donc celui-ci : ce qui est souverainement subsistant est cause de tout ce qui subsiste, ce qui est souverainement vivant est la cause de tout ce qui vit, ce qui est souverainement intelligent, sage, bon, est la cause de tout ce qui est intelligent, sage, bon. Voici pourquoi. Dans un genre qui admet des degrés, quiconque n'est pas ou n'a pas souverainement la perfection, mais quelque chose d'amoindri, ne possède point cette perfection

(7) C'est pourquoi cet argument est appelé parfois *hénologique*, l'argument de *l'unité*.

en vertu de sa nature. Ce qui convient par nature convient intégralement, sans diminution ; et, puisque la nature ne comporte pas le plus ou le moins, ce qui est de la nature n'est pas plus dans l'un et moins dans l'autre. Donc les choses qui ont la perfection plus ou moins et avec des degrés restreints doivent la recevoir d'un autre comme de leur source. Mais cette cause elle-même doit être, en dernière analyse, ce qui a la perfection par sa propre nature, ce à quoi la perfection convient sans amoindrissement, sans mesure, au suprême degré, c'est-à-dire ce qui est souverainement tel. D'où la démonstration de notre axiome : ce qui est souverainement *tel* dans un genre est la *cause* de tout le reste dans ce genre (8).

Ici encore c'est le principe de *causalité* qui soutient tout l'argument.

Nous voici donc conduits par les degrés de l'être à la Cause *source* de toute beauté, plénitude de toute perfection, idéal et réalité qui doit ravir tout amour.

V. *Exposé de la cinquième preuve.*

La cinquième preuve achève et couronne la quatrième, qui vient de nous montrer une multiplicité *ordonnée* dans ces degrés aboutissant tous au souverainement Parfait.

On s'élève de l'*ordre* à un premier ordonnateur, à une première Intelligence, à une première Sagesse,

(8) Voir S. THOMAS, II Cont. Gent., cap. 15. On peut consulter le P. KLEUTGEN, dans son traité *De Deo*, IV Arg.; et le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 277, ss.

distincte du monde, supérieure au monde, et que nous appelons Dieu. L'argument est toujours *a posteriori*, d'après ce que nous constatons dans l'univers; on l'appelle *cosmologique*, parce qu'il est tiré de l'organisation du monde.

Nous découvrons dans la nature un ordre *particulier*, c'est-à-dire l'inclination ou la tendance de chaque chose vers sa fin propre, et un ordre *universel*, c'est-à-dire l'admirable harmonie de toutes choses conspirant vers une fin commune. Chacun de ces deux ordres fournit la preuve irrécusable qu'il existe un ordonnateur suprême, tout puissant et tout parfait.

Dans le monde inorganique nous avons remarqué une tendance interne, qui maintient chaque être dans l'unité selon un type déterminé, au point que la science devra compter tant d'espèces de corps simples, tant d'espèces de corps composés, avec des propriétés permanentes et irréductibles. Plus évidente encore dans les plantes, cette force vivante qui régit toutes les parties pour le bien du tout, assure la nutrition, le développement, la multiplication des cellules, la fécondation de la semence, la perpétuité de l'espèce. Chez les animaux la tendance est si manifeste, la solidarité des diverses parties tellement certaine, que l'étude seule d'une dent suffirait à un génie, nous l'avons dit, pour reconstruire dans son esprit tout l'organisme. Les merveilles de l'instinct constatées tant de fois faisaient dire au célèbre entomologiste H. Fabre qu'il *voyait Dieu* dans les insectes.

L'ordre est surtout admirable dans le chef-d'œuvre qu'est le corps humain, soit dans la structure

des organes, soit dans le système nerveux et le système du grand sympathique, soit dans la double circulation : les globules du sang, mis à la suite les uns des autres, feraient plusieurs fois le tour de la terre, et tous néanmoins jouent si bien le rôle dans l'organisme, que le sang s'appauvrit dans la mesure où les globules rouges font défaut, et que les globules blancs accourent, comme des voltigeurs, sur les points menacés, pour les défendre contre l'invasion des microbles.

Enfin, dans tout l'ensemble du monde, nous découvrons un ordre universel, qui chante, comme les cieux, la gloire divine : l'ordre *dynamique*, ou de causalité ,par lequel les corps agissent les uns sur les autres, selon leur masse ou leur distance, comme dans l'attraction universelle ; l'ordre *téléologique*, ou de finalité ,selon lequel les minéraux servent aux végétaux, les végétaux aux animaux, les animaux à l'homme. L'harmonie des infiniment grands et des infiniment petits est entendue par tous :

> Phrase si profonde
> Qu'en vain on la sonde :
> L'œil y voit un monde,
> L'âme y trouve un Dieu.
>
> VICTOR HUGO.

Comment le hasard aveugle ferait-il ce livre qu'est l'univers ? Rapeplons une démonstration manifeste, à la portée de tous et confirmée par le calcul des probabilités : « Supposons que vous trouviez dix lettres formant le mot ABSOLUMENT. Ici vous n'hésitez plus et vous affirmez, sans crainte d'erreur, que l'auteur de cette juxtaposition savait lire et a voulu former le mot français que vous lisez. Tout en re-

connaissant que le contraire est théoriquement possible ,vous ne le regarderez pas comme pratiquement réalisable. Et, en effet, dans ce cas, le calcul montre qu'il y a 36288oo à parier contre 1 en faveur de votre conclusion.... On voit qu'il a suffi d'augmenter un peu le nombre de lettres qui forment l'arrangement remarquable, pour passer d'une probabilité ordinaire à une certitude pratique (9). »

S'il ne s'agit pas d'une phrase, mais d'un livre tout entier, d'un poème exquis, comme l'*Iliade*, l'*Enéide*, *La Divine Comédie*, la certitude est absolue et inébranlable ; quoique les combinaisons des lettres qui forment ces chefs-d'œuvre soient toujours théoriquement possibles et puissent toujours se réaliser, il est certain qu'elles ne se réaliseront jamais sans l'action d'une cause intelligente. L'ordre de l'immense univers n'est-il pas plus compliqué que l'arrangement des lettres dans un volume? Si le poème prouve le poète, si l'horloge prouve l'horloger, l'ordre du monde prouve une Intelligence séparée, douée d'une sagesse infinie pour le concevoir, et d'une puissance infinie pour le réaliser (10).

Voilà comment les cinq *voies* thomistes nous conduisent au premier Moteur, au premier Agent, au premier et souverain Etre, au premier et suprême Ordonnateur et Gouverneur, Source de tout ce qui est, Bien de tout bien, et dont la vision sera un jour notre suprême Félicité.

(9) Dr POISSON, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière civile et en matière criminelle*, cité par P. CARBONELLE, *Les Confins de la science*, t. II, IX.

(10) On pourra lire, pour compléter cette étude : P. SERTILLANGES, Mgr. FARGES,, P. GARRIGOU-LAGRANGE, opp. cit.; SAINT-ELLIER, *L'Ordre du monde*; Dr MURAT, *L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines*.

CHAPITRE III

L'ESSENCE DIVINE

THÈSE XXIII. — « *Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

L'essence divine, par cela même qu'elle s'identifie à l'actualité de l'être, à l'actualité en exercice, ou qu'elle est l'être même subsistant, nous est proposée comme bien constituée dans sa raison métaphysique, et par là aussi elle nous donne la raison de son infinité en perfection (1). »

Cette proposition tranche la question discutée parmi les scolastiques touchant la raison formelle ou constitutive de l'essence divine.

La raison constitutive est ce que nous concevons en premier lieu, ce qui est la racine des attributs ce qui explique tout le reste (2).

Plusieurs théologiens ont répondu avec Scot que l'essence divine est constituée par l'infinité ou la réunion de toutes les perfections. Des thomistes de marque, comme Jean de S. Thomas, Gonet, Billuart, l'école de Salamanque (3), estiment que ce qu'il y a

(1) Saint THOMAS enseigne cette proposition en divers endroits, notamment ; I *Sent.*, dist. 8, q. a. 1 ; I. P., q. 4, a. 2, et q. 13, a. 11.

(2) Voir les commentateurs de saint THOMAS sur la q. III. de la I. P. et notre livre *De Deo Uno et Trino*, p. 67, ss.

(3) Cf. SALMANT, *De Scientia Dei*, n. 43, ss.

de premier et de plus parfait en Dieu « est l'intelligence en acte ou l'intellection ». Toutefois les grands thomistes, avec Capréolus, Bannez, Contenson, et de nos jours la plupart des théologiens, considèrent surtout l'être par soi ou l'être subsistant. Diverses formules traduisent la même théorie : les unes expriment que Dieu est la source première parce qu'il n'est pas d'un autre, mais de soi-même et par soi-même, *a se* (*aseitas*); d'autres marquent plus directement que Dieu est l'actualité suprême parce qu'il est la substance même de l'être ou l'être subsistant. Quoique ces nuances n'atteignent pas le fond de la doctrine, il est préférable de choisir la formule positive adoptée par notre document : l'essence divine s'identifie à l'actualité de l'être, non pas à une actualité abstraite, mais à l'actualité en exercice, *exercitae actualitati*, ou à l'être même subsistant.

C'est bien là, semble-t-il, la définition que Dieu donne de lui-même : *Ego sum qui sum*. Il ne dit pas : Je suis celui qui pense ou celui qui veut, mais *celui qui est*, comme s'il entendait : mon nom, ma définition, c'est l'Etre, et, par celà que je suis l'Etre, toute perfection me convient, tout tire de moi son origine .C'est aussi ce qu'ont en vue les Pères quand ils définissent Dieu l'*abîme* de l'être, *pelagus essendi* (4). Saint Thomas insiste spécialement sur cette considération : « En Dieu, dit-il, l'être même est l'essence, et c'est pourquoi le nom qui est tiré de l'être est celui qui le désigne proprement ou qui est son nom propre.... Parmi les autres noms, celui qui se tire de l'être convient le

(4) S. JEAN DAMASC, I. *Orthod. Fid.*, c. IX ; *P. G.*, XCIV, 835. — Cf. S. CYRILL. ALEXANDR., *In Joan.* II, n. 11, *P. G.*, LXX, 924.

mieux à Dieu (5). » On voit donc que l'être même, l'être subsistant, est ce que saint Thomas contemple tout d'abord en Dieu. Et de ce que Dieu est l'être subsistant, le Docteur Angélique conclut que toutes les perfections se trouvent en lui. « Puisque Dieu, dit-il, est l'Etre même subsistant, rien de la perfection de l'être ne peut lui manquer. Toutes les perfections appartiennent à la perfection de l'être (6). »

Remarquons, en effet, que l'être en Dieu n'est pas, comme chez nous, le degré infime, auquel s'ajoutent la vie et l'intelligence, mais qu'il est la source, la plénitude, le comble, le résumé de tout. Dans les créatures, l'être simple, parce qu'il est reçu dans l'essence, nous apparaît comme nu et incomplet, tant que les perfections ultérieures de la vie et de l'intelligence ne sont pas venues le remplir et le couronner ; mais l'être subsistant, pris dans toute son acception, dit plus que la vie seule ou les perfections qui en dérivent, car il dit toute plénitude de perfection, *includit omnem perfectionem essendi* (7).

Ainsi conçue, l'essence divine nous apparaît comme bien constituée dans sa raison métaphysique et comme la raison fondamentale des autres perfections. Du moment, en effet, que Dieu est l'être subsistant ou l'actualité de l'être, il est la plénitude et l'abîme qui exclut toute limite pour l'être ou pour la durée, pour l'espace ou pour le temps, et, qui

(5) I *Sent.*, Dist. 8, q. 1, a. et *Sum. Theol.*, I. P., 13, a. 11.
(6) I. P., q. 4, a. 2.
(7) Voici le texte entier de S. THOMAS : « *Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus.* » I. P., q. 4, a. 1, ad 3.

dès lors, est nécessairement *infini, immense, éternel.*

Voilà donc ce que nous devons tout d'abord concevoir en Dieu et ce qui, par conséquent, est la raison formelle et constitutive de l'essence divine et la source des attributs.

Notre formule écarte efficacement plusieurs erreurs récentes sur la nature de Dieu. Pour Schell, l'essence divine c'est d'être *cause de soi* (8); au dire de Charles Secrétan, Dieu ou l'Absolu est la *cause de son existence*, la cause de sa propre loi, et il détermine selon sa *volonté* le mode par lequel il se produit ; de là cette formule : *Je suis ce que je veux* (9); selon Lequier et Boutroux, l'essence divine « ne peut être elle-même que si elle *se réalise librement* (10). »

Tout cela est contradiction et injure au vrai Dieu. La cause est avant ce qu'elle produit : si Dieu est cause de soi, si l'Absolu se produit, si son essence se réalise, il est avant lui-même, il est soumis au *devenir;* c'est l'*évolution* du panthéisme.

D'autre part, si la liberté et la volonté en Dieu sont la cause ou la raison de l'essence, il s'en suit que la volonté est la règle du vrai et du bien, ce qui revient à détruire le fondement immuable des essences. « Dire que la justice dépend de la simple volonté, c'est dire que la volonté divine ne procède pas selon l'ordre de la sagesse, ce qui est un blasphème (11). »

(8) SCHELL, *Katolische Dogmatik*, II, p. 20, 137, ss.
(9) SECRÉTAN, *La Philosophie de la liberté*, t. II, liv. XV, édit., p. 361-370.
(10) LEQUIER, *La recherche d'une vérité première*, p. 82, 85 ; BOURTROUX, *Contingence des lois de la nature*, 3e édit. p. 156.
(11) S. THOMAS, qq. *Dispp. de verit.*, q. 23, a. 6.

CHAPITRE IV

COMPLÉMENTS THÉOLOGIQUES SUR LA NATURE ET LES ATTRIBUTS DE DIEU

Notre thèse thomiste, en indiquant le constitutif de l'essence divine, a marqué aussi la raison profonde et première des attributs. Il nous reste à compléter cette doctrine au point de vue théologique, afin de présenter au lecteur tout le traité de Dieu en abrégé.

Chez tous les peuples privés des lumières de la révélation, l'idée de Dieu a été travestie et défigurée. Le plan de ce travail ne comporte pas l'exposé de ces innombrables erreurs ; tout cela d'ailleurs relève de l'histoire des religions (1). Il nous suffira de rappeler, à grands traits, les enseignements de l'Ecriture et des Pères et ceux du Magistère infallible.

(1) Sur la notion de la divinité chez les divers peuples, on peut consulter : R. P. LAGRANGE, O. P., *Les Religions sémitiques* ; R. P. DHORME, O. P., *La Religion assyro-babylonienne*, Conférences à l'Institut catholique de Paris, édit. chez Gabalda ; CARRA DE VAUX, Conférences à l'Institut catholique de Paris ; Mgr LE ROY, *La Religion des Primitifs*; BROUSSOLLE, *Cours d'Instruction religieuse, La Religion et les Religions* ; VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes* ; FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*.

I. *Résumé des enseignements de l'Ecriture et des Pères.*

L'Ancien Testament affirme, avec autant de netteté que d'énergie, qu'il existe un Dieu unique et créateur, qui par sa seule volonté et sa parole a produit de rien toutes choses, le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment (2); un Dieu qui est la plénitude de l'être et le souverain Seigneur (3); un Dieu tout-puissant, qui commande et fait aussitôt sortir les êtres du néant, qui dit un mot et crée toutes choses (4); un Dieu qui sait tout, le passé, le présent, l'avenir, qui annonce les futurs avant qu'ils arrivent (5) et qui pénètre les secrets des cœurs (6); un Dieu Providence, qui a soin de toutes choses (7); un Dieu saint et juste, qui hait l'iniquité et qui punit à sa puissante manière les puissants de ce monde violateurs de ses lois (8), un Dieu plein de bonté, qui fait rayonner sa miséricorde sur toutes ses œuvres (9).

Notre-Seigneur dans l'Evangile, nous représente Dieu non seulement comme Créateur, souverain Seigneur et Roi (10), mais aussi comme un Père, son Père à lui et notre Père à nous, le Père de tous les

(2) *Genes.*, I, *Ps.*, XXII, CXXV ; *Eccli.*, XXVIII ; II *Machab.*, VII, 28.
(3) *Exod.*, III, 14, XX, 2.
(4) *Ps.*, CXLVIII, 5.
(5) *Isaïe*, XLI et XLIV ; *Eccli.*, XXIII, XX, 24, ss
(6) *Paralip.*, XXVIII, 9 ; *Eccli.*, XLII, 18.
(7) *Eccl.*, V, 5 ; *Sap.*, VI, 8, XIV, 3.
(8) *Ps.*, V, 5-7, *Sap.*, VI, 6, ss.
(9) *Ps.*, CVI, CVII, etc.
(10) *Matth.*, VI, 9-10, XIII, 43, XXVI, 29.

hommes, qui répand les trésors de sa bonté sur tous, sur les bons et sur les méchants (11).

L'Apocalypse de saint Jean célèbre les louanges d'un Dieu unique, éternel, Alpha et Oméga, principe et fin de toutes choses, tout-puissant, qui a créé l'univers par le seul commandement de sa volonté (12).

Dans les épîtres de saint Paul, Dieu est glorifié comme le souverain Seigneur, le Roi des siècles, l'immortel, le Tout-Puissant, à la volonté duquel rien ne peut résister, le Créateur qui a tout produit et qui se manifeste par la création, le Père qui nous aime et qui veut le salut de tous les hommes (13).

Les écrivains voisins des apôtres, qu'on désigne sous le nom de Pères Apostoliques, rappellent, en passant, la vraie doctrine sur la divinité. Saint Clément de Rome considère en Dieu spécialement la toute-puissance, la bonté, la miséricorde (14); Hermas se préoccupe surtout d'affirmer l'unité de Dieu et le dogme de la création (15).

Les Pères Apologistes exposent et défendent contre les païens la nature du vrai Dieu. Saint Justin insiste sur l'unité et la transcendance de Dieu (16); Minucius Félix prouve l'existence d'un Dieu unique, créateur et souverainement sage, par le spectacle du ciel, l'ordre des saisons, la contemplation de la mer, de la nature tout entière (17). Tertullien démontre

11. *Matth.*, V, 16, 45, VI, 1, 4, 6, XI, 17, *Joan.*: XX; 17.
12. *Apoc.*, I, 8, IV, 8, 11, X, 6, XIV, 7, XXI; 6, XXII; 13.
13. *Rom.*, IX, 14-21; I. *Tim.*, I, 17, VI, 15-16; *Rom.*, VIII, 15, 29; *Gal.*, IV, 5, 6; *Ephes.*, I, 5; I, *Tim.*, II, 4.
14. S. CLEMENS., *Epist., Cor.*, XIX, XXIII, XXVII, XXIX.
15. HERMAS, *Pastor*, Mandat., I, 1.
16. S. JUSTIN, *Dialog.*, 11, P. G., VI, 493.
17. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 18, 19.

l'unité de Dieu par la notion de l'être absolu et parfait : un être qui est la perfection même est nécessairement unique; puis par le témoignage de l'âme humaine : « D'instinct, l'homme s'adresse au vrai Dieu et l'appelle par son vrai nom : Grand Dieu! Dieu bon ! et il le prend à témoin comme juge : Dieu le voit, je m'en remets à Dieu, Dieu me le rendra! O témoignage d'une âme naturellement chrétienne ! (18). » Saint Irénée venge la divinité des blasphèmes des Gnostiques. Dieu est l'être souverainement parfait et, si parfait qu'on le conçoive, il reste encore ineffable (19). Origène appelle Dieu la Monade, l'Unité incompréhensible, inappréciable, impassible, laquelle cependant peut être connue par l'homme dans la mesure où celui-ci s'affranchit de la matière (20).

Désormais, à mesure que le christianisme se répand, la doctrine du vrai Dieu conquiert les intelligences, et les Pères des âges suivants pourront commencer à construire les grandioses synthèses, qui s'achèveront avec les *Sommes Théologiques* du moyen âge.

II. *Résumé des enseignements de l'Eglise.*

Avec les données de l'Ecriture et des Pères, l'Eglise a formulé les enseignements que nous devons croire sur la nature divine.

1° Tous les symboles, toutes les professions de foi

(18) TERTULL., *Apolog.*, c. XVII, *P .L.*, I, 377 ; *Lib. de Testimonio animae, P. L.*, I, 610-611.
(19) S. IREN., *Adv. Haeres*, lib. I, 1, lib. III, 9-15.
(20) ORIGEN., *Adv. Cels.*, VI ; *in Jean.*, XIX, *De principiis*, I, 1, 7.

imposent comme article premier et fondamental la croyance à l'existence d'un Dieu unique. Le symbole des apôtres sous ses multiples rédactions (21), la formule dite Foi de Damase (22), le symbole dit de saint Athanase (23), les conciles de Nicée, de Constantinople (24), de Latran (25), de Florence (26), la profession de foi du concile de Trente promulguée par Pie IV (27), enfin le concile du Vatican (28), ont une seule et même voix pour proclamer l'existence du vrai Dieu, unique, Créateur et Seigneur.

2° Ce que l'Eglise professe avec non moins d'énergie, c'est la transcendance absolue de Dieu et sa distinction d'avec le monde. Confondre Dieu avec la nature, établir la *consubstantialité* de Dieu et de la nature, c'est-à-dire prétendre que Dieu et le monde ne font qu'une seule substance universelle qui se manifeste sous des variétés infinies, n'est-ce pas nier le vrai Dieu qui mérite tout honneur et toute gloire? Telle fut la théorie du monisme grec, lequel reparut au moyen-âge avec Scot Erigène, Amaury de Chartres, David de Dinant, fut érigé en système au XVI^e^ siècle par Giordano Bruno, au XVII^e^ par Spinoza, sous le nom de panthéisme. C'est encore de nos jours une erreur très vivace, qui a essayé tout récemment de se cacher et de s'abriter sous les formes les plus brillantes de l'immanentisme. L'Eglise l'a poursuivie à travers toutes ses manifestations.

(21) DENZINGER, 1-13.
(22) *Idem*, 15.
(23) *Idem*, 39.
(24) *Idem*, 54-86.
(25) *Idem*, 428.
(26) *Idem*, 703.
(27) *Idem*, 994.
(28) *Idem*, 1782, 1801.

Amaury de Chartres avait osé soutenir que Dieu est le principe de toutes choses, l'âme même du monde. Le IV^e^ concile de Latran, 1215, « réprouve ce dogme pervers de l'impie Amaury, dont le père du mensonge a aveuglé l'esprit à un tel point que sa doctrine doit être regardée moins encore comme une hérésie que comme une folie (29) ».

Le mysticisme outré d'Eckart avait ouvert une porte au panthéisme. Le pape Jean XXII, le 27 mars 1329, condamne les propositions où ce docteur prétend que les justes et les saints peuvent se transformer en Dieu (30). Ainsi, au sentiment de l'Eglise, Dieu est tellement distinct du monde et élevé au-dessus des créatures les plus parfaites que jamais ni les justes par la grâce ni les saints par la gloire ne pourront se confondre avec lui.

C'est surtout au XIX^e^ siècle qu'il a fallu combattre la pernicieuse erreur. On a proscrit d'abord les systèmes idéologiques où elle était contenue. Le Saint-Office, le 18 septembre 1861, condamne cette proposition des Ontologistes : « L'être que nous concevons en toutes choses et sans lequel nous ne concevons rien, c'est l'être divin (31). » — Non, non, Dieu ne se confond pas avec l'être commun et vague qui est perçu dans toute connaissance ,il est au-dessus de tout cela.

Le *Syllabus* de 1864, dont Pie X a proclamé tout récemment encore l'indiscutable autorité, frappe de réprobation toute la théorie : « Dieu n'est pas autre chose que la nature, il est soumis au changement ;

(29) DENZINGER, 433.
(30) *Idem*, 510-513.
(31) *Idem*, 1660.

Dieu, en réalité, se fait dans l'homme et dans le monde ; l'univers est Dieu et à la nature même de Dieu ; c'est une seule et même chose qui est à la fois Dieu et le monde, esprit et matière, nécessité et liberté, vrai et faux, juste et injuste (32). »

Le Concile du Vatican déclare que Dieu est unique par nature, c'est-à-dire que l'être divin ne peut pas être partagé en plusieurs êtres et qu'il ne peut pas y avoir plusieurs dieux ou plusieurs natures divines ; que Dieu est distinct du monde, non point d'une distinction purement rationnelle, mais de la distinction la plus *réelle*, non point à la manière dont un individu se distingue d'un autre individu de la même espèce, mais d'une distinction *substantielle* et radicale qui l'élève au-dessus de tout l'univers : *Praedicanus est* RE *et* ESSENTIA *a mundo distinctus* (33).

Le canon 3° condamne le principe général du panthéisme : « Anathème à qui dirait que l'essence de Dieu et de toutes choses est une et identique (34). »

Le canon 4° s'attaque à chacune des formes du panthéisme : au panthéisme émanatiste, selon lequel les êtres ne serait qu'une émanation de la substance divine ; au panthéisme évolutionniste, selon lequel Dieu ,en évoluant, devient toutes choses ; au panthéisme de l'être indéterminé, selon lequel Dieu est l'être universel qui, en se déterminant, devient tout ce que nous classons en genres et en espèces : « Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles soit spirituelles, ou du moins les spirituel-

(32) DENZINGER, 1701.
(33) Conc. Vatic. sess. III, cap. 1. *Deo rerum omnium Creatore*. DENZINGER-BANNWART, 1782.
(34) DENZINGER-BANNWART, 1803.

les, sont émanées de la substance divine; ou que l'essence divine par la manifestation et l'évolution d'elle-même devient toutes choses ; ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant, constitue l'universalité des choses et leur distinction en genres, en espèces et en individus (35). »

D'autres documents ont accentué encore ces condamnations.

Le Saint-Office, le 14 décembre 1887, proscrit diverses propositions de Rosmini, dont la doctrine se résume en ceci : L'être qui se manifeste immédiatement à notre esprit est quelque chose de divin, qui appartient vraiment à la nature divine; c'est Dieu lui-même, c'est l'être divin, non pas au sens figuré, mais au sens propre, qui se révèle à toutes les intelligences (36).

Enfin, Pie X ,dans l'Encyclique *Pascendi*, condamne le symbolisme, l'immanentisme, toutes les théories qui tendent à nier la personnalité divine et à confondre Dieu avec l'objet de la pensée ou avec le sujet pensant (37).

Donc, d'après les déclarations du magistère suprême, Dieu est absolument distinct et du monde qui nous entoure, et de nous-mêmes, et de notre esprit, et de notre connaissance.

3° Après avoir écarté les erreurs, l'Eglise définit brièvement la nature divine : c'est une substance unique, entièrement simple, immuable, spirituelle, élevée indiciblement au dessus de tout ce qui est

(35) *Idem*, 1804.
(36) *Idem*, 1891, ss.
(37) *Idem*, 2108. — *Edit. des Questions actuelles*, p. 63.

et de tout ce qui peut être conçu en dehors de lui (38).

Dieu est une *substance*, c'est-à-dire une réalité première qui n'a besoin d'aucun support étranger pour exister; *unique*, c'est-à-dire qu'elle n'est réalisée que dans un seul Dieu et qu'elle ne peut pas être multipliée en plusieurs êtres ; entièrement *simple*, car il ne peut y avoir en Dieu ni parties, ni distinction, ni division, tout est perfection et actualité ; *spirituelle*, c'est-à-dire que Dieu est un pur esprit et que l'anthropomorphisme réel n'a pas de sens. Tout ce qui est corps ou matière, ou uni au corps et à la matière, est soumis au changement, ne réalise pas en soi-même et d'emblée la perfection définitive et absolue : il répugne que l'être Premier porte en lui quoi que ce soit qui ressemble à l'imperfection et à la potentialité.

Enfin, cette substance est distincte de tout le créé et le dépasse à l'infini.

4° L'Eglise enseigne que Dieu, en vertu de sa suprême transcendance, se suffit pleinement et n'a nullement besoin des créatures. Il est bienheureux en lui-même et par lui-même, et, s'il agit au dehors et produit le monde, ce n'est point pour augmenter sa béatitude, c'est uniquement pour faire du bien, communiquer sa bonté, manifester sa gloire (39).

Pour rendre ces enseignements plus manifestes, il nous faut parler des attributs et des perfections de Dieu.

(38) Conc. Vatican., *loc. cit.*, DENZINGER, 1782.
(39) *Idem*,... *idem*, 1782-1783. — Pour compléter ces études, lire le P. MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame*, carême de 1873 et carême de 1784, P. GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu, I. P.

II. *Notion des attributs divins.*

Nous avons vu que Dieu est une substance entièrement simple, dans laquelle il ne peut y avoir ni parties ni division.

Cependant notre esprit borné, ne pouvant traduire dans un seul concept cette unique et transcendante réalité, recourt à des termes multiples et variés : ces qualificatifs que nous donnons à la nature divine s'appellent les *attributs* divins ; ainsi disons-nous que Dieu est infini, immense, éternel, sage, bon, juste, etc.

Les uns, exprimés par des noms négatifs, excluent directement de Dieu les imperfections des créatures et, indirectement, font conclure à sa perfection suréminente. Ainsi, l'infinité signifie que Dieu n'est limité d'aucune des manières dont sont bornées les créatures et, par conséquent, qu'il possède en lui la plénitude de l'être, de la vie, etc.; l'immensité, l'éternité, que Dieu, à l'envers des créatures, n'est arrêté ni par l'espace ni par le temps et, par conséquent encore qu'il est pleinement la perfection.

D'autres attributs, positifs dans les termes qui les traduisent comme dans leur réalité elle-même, désignent directement des perfections, par exemple, la sagesse, la toute-puissance, la sainteté, la justice, la bonté, la miséricorde.

Avant de dire un mot sur chacun d'eux, expliquons bien nettement leurs rapports avec la nature divine.

IV. *En Dieu pas de distinction réelle entre la substance et les attributs.*

Consultons à ce sujet le triple témoignage de l'Eglise, des Pères, de l'Ecriture.

1° L'Eglise a dû intervenir pour fixer ce point de doctrine, autour duquel le moyen âge vit surgir des discussions assez célèbres. Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, au XII^e^ siècle, enseigna que les attributs en Dieu sont comme des réalités distinctes, quoique inséparables; et c'est pourquoi d'après lui, on ne doit pas dire : Dieu est la divinité, Dieu est la sagesse, etc. L'abbé Joachim reprit plus tard sous une autre forme la même erreur.

Nos modernes panthéistes, et tous ceux qui soumettent Dieu à l'évolution introduisent nécessairement des distinctions réelles entre la substance divine et les manifestations diverses qu'elle revêt indéfiniment.

Déjà, en 668, le XV^e^ concile Tolède faisait cette profession de foi : « Chez nous, hommes, l'être peut exister sans le vouloir, et le vouloir sans la sagesse ; il n'en est pas de même en Dieu car il est une nature absolument simple et pour lui c'est une même réalité que l'être et que le vouloir et que la sagesse (40). »

Eugène III, au concile de Reims, 1148, s'exprime ainsi au nom de l'Eglise : « Nous croyons et nous confessons que la nature simple de la divinité, c'est Dieu lui-même et qu'on ne peut en aucun sens catholique nier que la divinité soit Dieu ou que Dieu

(40) DENZINGER, 294.

soit la divinité. Si l'on dit que Dieu est sage par la sagesse, grand par la grandeur , éternel par l'éternité, un par l'unité, nous croyons que cette sagesse c'est Dieu lui-même que cette grandeur c'est Dieu, que cette éternité c'est Dieu, que cette unité c'est Dieu. En d'autres termes, Dieu est par lui-même sage, grand, éternel et un (41) ».

Le IV[e] concile de Latran réprouve également la théorie de l'abbé Joachim (42).

Une constitution de Paul IV, du 7 août 1555, condamne les Sociniens et ceux qui ne confessent pas le Dieu tout-puissant, trine en personnes et un d'une unité de substance *qui n'admet ni composition ni division*, un par l'essence une et simple de la divinité (43).

Non moins catégoriques sont les déclarations du concile du Vatican : Dieu est une substance entièrement simple *simplex omnino* (44), dans laquelle, par conséquent, il ne saurait y avoir pluralité ou distinction.

2° Les Pères avaient prêché ces vérités en un magnifique langage : « La substance divine, dit saint Augustin, est elle-même ce qu'elle a : *quod habet est*. La science par laquelle Dieu sait et l'essence par laquelle il est sont une seule réalité (45) ». — De même saint Léon le Grand : « Aucun des hommes n'est la vérité, aucun n'est la sagesse, aucun n'est la justice, quoique beaucoup d'entre eux aient une participation de la vérité, de la sagesse, de la justice.

(41) *Idem*, 389.
(42) *Idem.*, 431-433.
(43) *Idem.*, 993.
(44) *Idem*, 1782.
(45) S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tract. X, c. IX ; *P. L.*, XXXV, 1887.

En Dieu rien de pareil : ce qu'il a n'est pas une qualité participée, c'est son essence même (46) ». Et saint Grégoire le Grand : « La Sagesse a la vie, mais ce qu'elle a n'est pas autre chose ques ce qu'elle est : pour elle, vivre et être c'est tout un. Au contraire, les serviteurs de la Sagesse ont la vie de telle sorte que ce qu'ils ont n'est pas ce qu'ils sont, parce que pour eux l'être n'est pas la vie... La Sagesse a son essence, elle a sa vie; mais elle est elle-même ce qu'elle a : *Sed hoc quod habet ipsa est* (47). »

3° L'Eglise et les Pères empruntent cet enseignement à l'Ecriture. Les saints Livres ne distinguent pas Dieu des attributs qu'ils lui donnent, ils affirment que Dieu est lui-même ce qu'il a. La vie est en Dieu mais Dieu est aussi la vie, et la vie est la lumière des hommes (48) ; l'Esprit de Dieu est la vérité, *Spiritus veritas est* (49) ; le Verbe de Dieu est la voie, la vérité et la vie (50) ; Dieu est la lumière, Dieu est la charité (51). — Dans l'Ancien Testament déjà, Dieu s'appelle la Sagesse : « Moi, la Sagesse, j'habite dans le conseil (52) »; il se dit l'Etre : « Je suis Celui qui est (53); je n'ai pas seulement la vie, la perfection je suis tout cela, puisque je suis l'Etre dans sa plénitude : *Ego sum qui sum.*

(46) S. LEO M., *Epist.* 15 *ad Turrib.*, 5 ; *P. L.*, LIV, 689.
(47) S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. XVIII, c. 50 ; *P. L.*, LXXVI, 87.
(48) Evang. JOAN., I, 4.
(49) *Ibid.*, V, 6.
(50) *Ibid.*, XIV, 8.
(51) I. *Epist.* JOAN., I, 5 ,IV, 8.
(52) *Proverb.*, VIII, 12.
(53) *Exod.*, III, 14.

V. *Utilité et nécessité de distinguer dans notre esprit la nature divine et ses attributs.*

Toutefois, si la substance et les propriétés ne sont en Dieu qu'une seule réalité, les termes dans lesquels nous les exprimons ne sont pas de simples synonymes et les concepts dans lesquels notre esprit se les représente ne sont pas identiques : nous avons ici des distinctions logiques parfaitement fondées. Bien que la nature et les attributs soient tout un, ils équivalent, à cause de leur infinie perfection, à d'innombrables réalités distinctes dans les créatures, où l'opération n'est pas la substance et où la substance n'est pas l'existence, etc : donc autant de fondements, du côté de l'objet à des distinctions dans notre esprit.

D'autre part, notre intelligence a besoin de concepts variés pour mieux comprendre la souveraine perfection. Si nous voyions l'essence divine intuitivement, comme les bienheureux, une seule idée, une seule parole, nous suffiraient pour voir et dire Dieu : mais, puisque notre connaissance est fragmentaire, nous sommes obligés de multiplier les concepts et les termes afin d'arriver par ce long travail à saisir Dieu sous ses différents aspects, à le décrire d'une manière plus complète, à le définir avec plus d'exactitude : les perfections successivement étudiées nous font pénétrer dans les profondeurs et dans la plénitude de la divinité.

Ce procédé de connaissance, cette méthode de théologie, sont donc aussi légitimes que nécessaires. Aussi bien le Pape Jean XXII a-t-il condamné, le 27

mars 1329, cette proposition du mystique Eckart . « Notre esprit ne peut concevoir en Dieu aucune distinction : *Nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest* AUT INTELLIGI (54) ».

Voilà les principes qu'il ne faudra jamais perdre de vue à mesure que nous étudierons chacun des attributs divins.

VI. *L'infinité de Dieu* (55).

Infini veut dire qui n'a point de fin, qui n'est restreint par aucune limite. — Où sont donc les limites? — Elles peuvent se concevoir ou dans la substance, qui, soumise à une mesure, bornée à un mode particulier, ne réunit pas en soi toute plénitude; ou dans la qualité, qui doit s'arrêter à un degré déterminé ; ou dans la quantité, qui a des parties, un commencement et une fin. Nous appellerons donc infini en substance ce qui n'a aucune limite dans son essence ni dans son être et qui concentre en soi toute perfection ; infini en qualité, ce qui dans cet ordre de la qualité aurait une intensité sans mesure ; infini en quantité, une ligne, une étendue, une grandeur, un nombre, qui n'auraient aucun terme.

Tous les docteurs catholiques sont d'accord pour affirmer que, en dehors de Dieu, aucune substance ne peut être infinie . épuisant tout l'être, elle serait entièrement indépendante, elle serait Dieu elle-

(54) DENZINGER, 523.

(55) Voir S. THOMAS, *Somme Théologique*, q. VII, avec le *Commentaire* du P. PÈGUES, O. P., vol. I : Privat, Toulouse ; les conférences du P. MONSABRÉ déjà citées, carême, 1873 et 1874.

même. Une telle supposition est évidemment contraire à la foi.

Plusieurs théologiens ont pensé qu'il pourrait exister une créature tellement idéale et achevée que la toute-puissance divine n'en pourrait produire une plus excellente. La théorie commune, au contraire, c'est que jamais une créature ne sera parfaite à ce point que Dieu ne puisse faire mieux. Si élevée qu'on la suppose, il restera toujours entre elle et Dieu des degrés infinis ; elle n'atteindra donc jamais au dernier, elle n'égalera jamais la puissance divine ; Dieu pourra toujours aller encore plus loin, faire toujours mieux, indéfiniment.

Quant à la possibilité d'une étendue, d'une ligne, ou d'un nombre infinis, les théologiens comme les philosophes sont divisés. Les thomistes, généralement, nient cette possibilité. Nous ne concevons pas qu'une quantité, une étendue, propriétés d'une substance finie, puissent engendrer jamais un nombre infini.

Mais nous laissons de côté ces questions d'école, sur lesquelles l'Eglise ne s'est pas prononcée, pour nous maintenir dans l'exposé de la doctrine catholique. C'est une vérité de notre foi que Dieu est infini en substance et en perfection. Cette infinité est niée par les monistes, les panthéistes, les émanatistes, tous ceux qui prétendent que Dieu est le devenir perpétuel ou qu'il est capable d'évolution et de changement. Les vrais croyants savent que les controverses sur le fond de la question ne sont pas admissibles, l'Ecriture et la Tradition ne permettant pas le moindre doute à ce sujet (56).

(56) Nous n'avons donc pas à réfuter ici certaines théories récentes, qui furent combattues dès leur apparition. Voir

En disant à Moïse : Je suis celui qui est, Dieu se proclame évidemment l'infini, l'abîme de l'être, la plénitude (57). — « Le Seigneur est grand, s'écrie le psalmiste, au-dessus de toute louange, et sa grandeur n'a pas de fin (58) ». — Saint Paul explique à l'Aréopage que Dieu, donnant aux créatures l'être, la vie, la respiration, tout ce qu'elles sont, n'est pas limité par notre monde, qu'il n'habite pas des temples faits de main d'homme, par conséquent qu'il est infini (59).

— « Je crois de cœur pour la justice, je confesse de bouche pour le salut, dit un pieux docteur, une Trinité indivisible, un seul Dieu, infini en grandeur, tout-puissant en vertu, parfait en bonté (60) ».

L'Eglise chante ce dogme dans sa liturgie : Dieu est tellement la plénitude que sa miséricorde n'a pas de mesure et que le trésor de sa bonté est infini : *Bonitatis infinitus est thesaurus* (61).

Elle le proclame dans ses conciles : « La sainte Eglise Catholique, Apostolique, Romaine croit et confesse qu'il y a un Dieu unique, vrai et vivant, incompréhensible, *infini* en toute perfection : *Omnique perfectione infinitum* (62). »

La raison de cette doctrine est toute manifeste. D'où pourrait venir en Dieu la limite? Non pas de lui-même, puisqu'il est par essence l'Etre, la Perfection, la Plénitude ; non pas d une cause étrangère,

l'excellent article du P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le Dieu fini du Pragmatisme*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1907 et le livre *Dieu*, II, P.

(57) *Exod.*, III, 14.
(58) *Ps.*, CXLIV, 3.
(59) *Act.*, XVII, 25.
(60) *De speculo*, c. 33. *P. L.*, XL, 984.
(61) Oratio post *Te Deum*.
(62) CONC, VATIC., sess. III, c. 1 ; DENZINGER-BANNWART, 1782.

puisque tout dépend de lui et qu'il ne dépend de rien.

Et puis, s'il n'était pas infini, s'il rencontrait, comme nous, la borne, la limite, il en serait dépendant, il ne resterait plus l'Etre premier ! Aussi le langage de la raison et celui de la foi ont-ils toujours identifié Dieu et l'Infini.

Puis donc que Dieu nous dépasse de toute son infinité, il est évident que nous lui devons, à ce titre, le respect, la soumission, l'hommage, de même que nous devons à notre premier Principe l'adoration et à notre Fin dernière, l'amour.

VII. *L'Immensité de Dieu.*

L'infinité divine, que nous venons d'étudier, comporte nécessairement l'immensité et l'éternité : un être qui ne connaît aucune sorte de limite ne peut être borné ni par l'espace ni par le temps : il est partout, comme il est toujours.

Nous appelons immensité cette perfection de la nature divine en vertu de laquelle Dieu peut être présent en toutes choses et dans tous les lieux même s'ils étaient infinis. La précision théologique veut que l'on distingue l'immensité et l'omniprésence : l'immensité est la vertu d'être partout, l'omniprésence est l'exercice de cette vertu, impliquant l'existence actuelle des créatures. Avant la création, Dieu était en lui-même, il n'était présent nulle part, puisque rien n'existait en dehors de lui ; il était cependant immense, parce qu'il avait la faculté de se rendre présent dans tous les êtres qu'il pouvait produire.

De nombreuses erreurs ont essayé d'obscurcir ce dogme fondamental, si manifeste pour quiconque a la vraie notion de la divinité.

Bien que plusieurs sages de l'antiquité aient reconnu que Dieu est partout, la plupart des philosophes païens, faisant résider Dieu dans le premier des cieux, n'ont pas soupçonné la nécessité de son omniprésence.

Les hérétiques des premiers siècles n'ont pas voulu, non plus, la comprendre. Pour les gnostiques, le Dieu suprême n'habite pas dans notre monde, séparé qu'il en est par une longue série d'éons, intermédiaires entre lui et nous ; au dire des Manichéens, Dieu n'est pas dans la matière, qui vient du principe mauvais ; d'après les Ariens, Dieu opère bien partout, mais son essence même n'est point présente partout.

Plusieurs Calvinistes, comme Vorst (63), et les Sociniens ont renouvelé cette erreur.

Newton et Clarke n'ont pas saisi la portée de ce dogme (64). Certains philosophes spiritualistes qui admettent l'existence de Dieu, tels que Rémusat, Hauréau, nient l'immensité, sous prétexte qu'elle mène au panthéisme : pour eux donc, Dieu est présent en tous lieux par sa vertu, non par son essence.

Le catholique doit croire que Dieu est intimement présent en toutes choses : par sa *science*, à laquelle rien n'est caché ; par sa *puissance*, à laquelle rien

(63) On sait que le roi Jacques d'Angleterre écrivit un ouvrage pour réfuter la théorie de Vorst.

(64) Voir NEWTON : *Princip.*, liv. III ; CLARKE, *Lettres à Leibnitz*, et son *Traité de l'existence de Dieu.*

n'échappe et de laquelle tout dépend ; par son *essence* c'est-à-dire qu'il est substantiellement présent partout, au ciel tout entier, sur la terre tout entier, en sorte qu'il contient tous les lieux et n'est contenu par aucun, tout entier en lui-même et tout entier partout (65).

L'Eglise a proclamé sa croyance dans de nombreux documents. — Immense est le Père, dit le symbole de saint Athanase, immense est le Fils, immense est le Saint-Esprit (66). — Le concile Romain, sous le Pape saint Damase, en 380, déclare que les personnes divines *contiennent* toutes choses, et ce qui est visible et ce qui est invisible (67); le IV^e^ concile de Latran affirme sa foi au vrai Dieu, éternel, *immense*, immuable (68); le concile du Vatican confesse de même qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, éternel, *immense*, incompréhensible (69).

Les Saints Livres ont exposé avec éloquence et dramatisé cet ensemble..

Omniprésence de Dieu par la connaissance universelle : « Tout est ouvert à ses yeux et rien ne lui est caché; aucune créature n'est invisible devant lui, tout est mis à nu devant son regard (70). »

Omniprésence de Dieu par la puissance absolue : — Il atteint tous les êtres par une action forte et suave, qui les enveloppe tout entiers de leur commencement à leur fin (71). — Nous sommes dans sa

(65) S. AUGUSTIN, *Epist. ad Dardan.*, n. 14 ; *P. L.*, XXXIII, 837.
(66) DENZINGER, 39.
(67) *Idem*, 79.
(68) *Idem*, 428.
(69) *Idem*, 1782.
(70) *Eccli.*, XXXIX, 24 ; *Hebr.*, IV, 13.
(71) *Sap.*, VIII, 1.

main comme un objet fragile qu'il faut porter, et tout retomberait dans le néant s'il retirait un seul instant cette vertu qui soutient les mondes (72).

Omniprésence substantielle. Moïse harangue ainsi les Hébreux : « Sachez aujourd'hui et pensez dans votre cœur que le Seigneur est Dieu, qu'il est partout, en haut dans les cieux, ici-bas sur la terre et qu'il n'y a que lui (73) ». — Isaïe fait parler le Souverain Maître en ces termes : « Le ciel est mon trône, la terre, l'escabeau de mes pieds (74). Quelle est donc cette maison que vous prétendez me bâtir? Quel est le lieu de mon repos? Tout cela c'est ma main qui l'a opéré (75). » — Le prophète ici prouve l'omniprésence de Dieu du fait de la création : parce que Dieu a tout produit il doit être partout. — On connaît la magnifique description du Psalmiste : « Où aller devant votre esprit, où fuir devant votre face? Si je monte au ciel, vous y êtes; si je descends aux abîmes, je vous y trouve. Si je prends les ailes de l'aurore pour gagner les extrémités des mers, c'est encore votre main qui me conduit (76). » — Saint Paul prêcha cette vérité devant l'Aréopage : « Il n'est pas loin de nous : c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus* (77).

Ecoutons quelques échos de la tradition patristique. « L'homme pieux et saint, dit Clément d'Alexandrie, doit être persuadé que Dieu est partout

(72) *Hebr.*, I, 3.
(73) *Deuteron.*, IV, 39.
(74) Notre-Seigneur fait appel à ce passage pour prouver l'omniprésence divine. MATTH., V, 35, ss.
(75) Isai., XXIII, 23.
(76) *Ps.*, CXXXVIII, 7, ss.
(77) *Act.*, XVII, 27.

et qu'il n'est pas restreint à quelques lieux; le sentiment de cette présence l'empêchera, soit le jour, soit la nuit, de se livrer à l'intempérancee et au plaisir (78). » — « Unique et le même toujours, écrit saint Grégoire le Grand, Dieu est tout entier partout; il préside à tout en soutenant tout, il soutient tout en présidant à tout; il pénètre tout en environnant tout, il environne tout en pénétrant tout (79). »

Cette doctrine ne favorise en rien le panthéisme. Dieu est dans les choses, non pas comme une partie de leur nature, non pas comme le principe qui les constitue elles-mêmes, mais comme la cause qui leur a donné et leur conserve l'être, la vie, l'opération. C'est ce que saint Thomas explique avec une concision inimitable : il est présent en tout par son essence non point comme *quelque chose* de la créature, mais comme la *cause* de la créature, *Non sic est in rebus quasi* ALIQUID REI, *sed sicut* CAUSA REI, *quae nullo modo suo effectui deest* (80). »

Tirée du néant, n'ayant rien de soi, la créature a besoin d'être portée et soutenue continuellement par Dieu ; il faut que le Créateur lui octroie à chaque instant tout ce qu'elle possède d'être, de vie, d'opération. Il y a ainsi une influence incessante et immédiate de Dieu sur toutes choses ; et une telle efficacité requiert que la vertu divine soit partout. Mais, puisque en Dieu il n'y a ni partie ni division, ni dis-

(78) CLEM. ALEXANDR., *Stromat.*, lib. VIII, c. VII ; *P. G.*, IX, 452.

(79) S. GREGOR. MAGN., *Moral.*, lib. II, c. XII ; *P. L.*, LXXV, 565.

(80) S. THOM., I, *Cont. Gent.*, cap. 26.

tinction, sa vertu c'est sa substance même. Conclusion inéluctable : il est présent en tout par son essence, aussi bien que par sa puissance absolue et sa science universelle.

Cette vertu, étant infinie et irrésistible, peut remplir non seulement tous les lieux réels, mais encore tous les espaces possibles, sans mesure et sans limite : d'où il suit que Dieu n'est pas seulement omniprésent, mais qu'il est immense... (81).

VIII. *L'Eternité de Dieu.*

Boèce a défini l'éternité : *La possession parfaite et toute à la fois d'une vie sans terme* (82).

La possession, parce que dans l'éternité rien n'est à attendre, tout est en acte, tout est possédé dans le repos permanent de la béatitude. — *Parfaite et toute à la fois*, pour la distinguer du temps, essentiellement successif et imparfait. Le temps est comme un fleuve dont les flots ne sont jamais à la fois et qui n'a de réel que le présent, que *maintenant*, cet instant toujours fugitif qui a disparu quand nous l'avons nommé. L'éternité, au contraire, a un *maintenant* qui ne passe jamais : comme tous les points de la circonférence sont à la fois présents au centre, toutes les différences de la durée sont à la fois présentes à l'éternité, qui embrasse tout dans son orbe immense. En elle donc ni succession, ni imperfec-

(81) S. THOM., *loc. cit.*

(82) Voir S. THOMAS, *Somme Théologique*, q. VII ; P. PÈGUES, O. P., *Commentaire littéral*, vol. I, pp. 235 ss. Toulouse, Privat ; Mgr GINOULHIAC, *Histoire du Dogme catholique*, vol. I, pp. 97 ss.; A. FARGES, *L'Idée de Dieu* ; pp. 338, ss ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II, P.

tion. — Possession *de la vie*, parce que l'Eternel n'est pas seulement l'Etre, il est le Vivant qui s'appartient au suprême degré, qui a conscience de sa perfection et jouit de sa félicité. —Vie *sans terme*, car, de même qu'elle exclut toute succession, l'éternité ne peut avoir ni commencement ni fin.

Le dogme de l'éternité divine a été nié, non seulement par les païens qui font naître Dieu dans le temps, mais encore par les matérialistes, les immanentistes et tous ceux qui confondent Dieu avec le *devenir* perpétuel. De même, soumettre Dieu à l'évolution, c'est déclarer qu'il ne possède pas pleinement et toute à la fois sa vie, sa béatitude.

Cette vérité est proclamée pour ainsi dire à chaque page de l'Ecriture. Abraham invoque le nom du Seigneur, le Dieu éternel (83). — Moïse atteste que Dieu s'est défini l'Etre, celui qui est et dont le nom est l'Eternel (84), celui qui vit éterneliement (85), dont le règne est au delà de tous les âges (86). — Les Psaumes chantent ce Dieu immuable, dont les années ne s'écoulent pas, devant qui mille ans sont comme le jour qui vient de passer (87). — C'est sous le nom d'Eternel que le prient les saints personnages de l'Ancien Testament : « O Dieu éternel, s'écrie la chaste Suzanne, au milieu de son angoisse (88). » — « Vous seul, ô Dieu, lui dit Néhémi, vous êtes le Tout-Puissant et l'Eternel (89). »

Mêmes louanges dans le Nouveau Testament :

(83) *Genes.*, XXI, 33.
(84) *Exod.*, III. 14-15.
(85) *Deuteron.*, XXII, 40.
(86) *Exod.*, XV, 18.
(87) Ps., LXXXIX, 4, CI, 26,
(88) DANIEL, XIII, 42.
(89) II. MACHAB., I, 25.

Gloire à Dieu le Roi immortel des siècles (90), à celui qui est l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin, Celui qui est, qui était et qui sera (91). »

Les textes des Pères étaient innombrables, il suffit de choisir quelques témoignages. — Tertullien définit Dieu par l'éternité, et c'est par cette notion de l'éternité divine qu'il réfute les mythologies païennes (92). — Saint Augustin démontre que Dieu est éternel parce qu'il est le Souverain Bien. « Ce Souverain Bien, au-dessus duquel on ne peut rien concevoir est Dieu, et par là-même il est le Bien immuable, et donc il est vraiment éternel et vraiment immortel (93). » — Saint Bernard conclut : « Dieu est! » Enlevez « il a été » et « il sera »; pouvez-vous mettre en lui l'ombre d'une viscissitude? (94). »

L'Eglise professe ce dogme par toutes les manifestations de sa vie.

Par sa liturgie. L'antique doxologie : Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit, ainsi qu'il était au commencement et maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles, retentit sans cesse comme un écho de l'éternité. Ses oraisons solennelles commencent la plupart dans un appel au *Dieu tout puissant et éternel*, et elles se terminent toutes dans ce triomphal refrain : O vous qui vivez et régnez dans tous les siècles des siècles!

(90) I. *Tim.*, I, 17.
(91) *Apoc.*, I, 8.
(92) TERTULL., *Cont. Marcion.*, lib. I, c. III, *P. L.*, II, 274.
(93) S. AUGUSTIN, *De Natura Boni*, c. 1 ; *P. L.*, XLII, 551.
(94) S. BERNARD, *Serm.* XXXI, *in Cantic.*, n. 1 ; *P. L.*, CLXXXIII, 940.

Par ses Symboles : « Eternel est le Père, éternel est le Fils, éternel est le Saint-Esprit (95) ».

Par ses professions de foi : « Nous confessons un seul Dieu, le Père et le Fils et le Saint-Esprit, éternel... (96). »

Par ses définitions. Le IV^e^ concile de Latran et le concile du Vatican rendent hommage au vrai Dieu, éternel et immense (97).

Nous avons déjà signalé la raison, toute évidente et toute décisive, de cet enseignement. Celui qui est l'Etre et la Plénitude absolue de l'Etre, ne peut pas avoir de limite dans sa durée ; il ne doit rien attendre de l'avenir, mais posséder en acte toute à la fois

Les témoignages que nous venons d'apporter attribuent l'éternité à Dieu seul. Il est de foi qu'aucune créature n'a existé de toute éternité. « *Au commencement du temps*, dit le IV^e^ concile de Latran, Dieu a créé à la fois du néant la créature spirituelle et la créature corporelle, c'est-à-dire l'ange et le monde, et, ensuite l'homme, qui communie aux deux, composé qu'il est d'un esprit et d'un corps (98). »

Et même dans l'hypothèse où Dieu aurait créé de toute éternité, la créature ne jouirait pas de l'éternité proprement dite, elle n'aurait pas la possession de son être et de son opération tout à la fois et parfaitement ,mais d'une manière dépendante et, en quelque sorte, précaire, puisque, ne tenant rien

(95) *Symbol. Athanas*, DENZINGER, 39.
(96) *Profession de foi* d'EUGÈNE IUI, au Concile de Reims, en 1148 ; DENZINGER-BANNWART, 391.
(97) DENZINGER, 428, 1782.
(98) *Idem*, 428.

d'elle-même et toujours sujette au néant, elle recevrait l'être comme une aumône que Dieu pourrait retirer sans aucune injustice.

Il est vrai, toutefois, que certaines créatures participent de quelque manière à l'éternité de Dieu, c'est-à-dire dans la mesure où elles participent à son immutabilité. On peut donc appeler éternels les êtres dont la substance est entièrement immuable, comme les anges et les âmes, et, dans un sens plus plénier encore, les êtres dont l'opération n'est point soumise au mouvement, comme ceux qui jouissent de la vision et de l'amour béatifiques. C'est alors la vraie participation à la vie propre et intime de Dieu ; ces actes, toujours identiques à eux-mêmes ,sans aucune succession, entièrement immuables ont pour mesure l'éternité. Et voilà pourquoi nous appelons béatitude éternelle celle qui consiste à être uni à Dieu, à vivre de la vie de son intelligence et à aimer de son amour. Oui, « c'est là la vie éternelle, ô Père, de vous connaître, vous le seul vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (99). »

IX. *L'Immutabilité de Dieu.*

Le IV[e] concile de Latran ayant uni ensemble ces trois attributs : éternel, immense et immuable (100), nous devons suivre cet ordre dans notre exposition de la foi.

(99) JOAN., XVII, 3.

(100) Cf. S. THOMAS, *Somme Théologique*, P., q. X ; P. PÈGUES, vol. I ,pp. 266 ss ; A. FARGES, *L'Idée de Dieu*, pp. 331 ,ss ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*

L'immutabilité est cette perfection qui exclut la possibilité même du changement. Une fois établi que Dieu est la Plénitude de l'être, il faut conclure qu'il ne peut rien perdre ni rien acquérir et, donc, qu'il doit rester toujours identique à lui-même.

Déjà, dans l'antiquité, les Platoniciens avaient reconnu l'immutabilité divine ; par contre, les Stoïciens et les monistes l'attaquaient ouvertement en vertu de leur théorie sur l'être indéterminé qui se développe indéfiniment. C'est aussi l'erreur des panthéistes et de nos modernes immanentistes, qui prétendent, avec Renan, soumettre la substance divine à la loi du progrès.

Certains hérétiques, comme les Sociniens, et plusieurs philosophes rationalistes, tout en confessant que l'Etre divin est immuable, soutiennent qu'il peut y avoir variabilité dans la science, la volonté et les décrets de Dieu.

Il est de foi que Dieu est à l'abri de tout changement, de toute mutuabilité.

L'Ecriture affirme très énergiquement qu'il est aussi immuable dans ses conseils que dans sa nature. « Il n'est pas comme l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour changer (101). — « Unique et toute-puissante, la Sagesse renouvelle toutes choses sans changer elle-même (102). » — « Mon conseil est ferme, dit le Seigneur ; toutes mes volontés s'accompliront (103). » — « Je suis Iahveh, et je ne change point (104). »

(101) DENZINGER, 428.
(102) *Numer.*, XXIIII, 19.
(103) ISAI. XL, 10.
(104) MALACH., III, 6

L'Apôtre saint Jacques, pour exclure toute possibilité d'imperfection, déclare qu'il n'y a en Dieu ni changement ni ombre même de changement (105).

D'ailleurs, le nom par lequel Dieu se définit : *Je suis Celui qui est* (106) suffit à écarter toute idée de mutation, comme l'explique très justement, saint Augustin : « L'Etre, dit-il, est le nom même de l'immutabilité. Toutes les choses qui changent cessent d'être ce qu'elles étaient et commencent d'être ce qu'elles n'étaient pas. L'Etre vrai, l'Etre sans mélange, l'Etre proprement dit, Celui-là seul le possède qui ne change point. Qu'est-ce à dire : *Je suis Celui qui est*, sinon : Je suis l'Eternel, je suis dans l'impossibilité de changer? (107). » — En Dieu, dit ailleurs le même saint docteur, vous ne trouvez rien de la mutabilité, rien qui puisse être aujourd'hui autrement que hier. Partout où vous avez autrement avant, autrement après, il y a eu la mort de quelque manière : c'est en effet une mort que ce qui était ne soit plus (108). »

Saint Grégoire le Grand commente ainsi le passage cité de saint Jacques : « La mutabilité est par elle-même une ombre, qui obscurcirait la lumière si elle y mettait des alternatives de changement. Mais parce que, en Dieu, il n'y a aucune mutabilité, jamais l'ombre d'une vicissitude ne ternit sa clarté (109). »

Voici les déclarations du Magistère suprême.

Une antique formule du symbole professe que

(105) *Jac.*, I, 17.
(106) *Exod.*, III, 14.
(107) S. AUGUSTIN, *Serm.* VII, n. 7 ; *P. L.*, XXXVIII, 66.
(108) S. AUGUSTIN, tract. 23 in JOAN., 9 ; P. L., XXXV, 1588.
(109) S. GREGOR. M. *Moral.*, lib. XII, c. 17 ; *P. L.*, LXXV, 1004.

Dieu le Père est immuable (110). — Le concile d Nicée frappe d'anthème quiconque dirait que le Fil est sujet à la mutabilité (111). — Le IV^e^ concile d Latran, proclame l'immutabilité de Dieu en mêm temps que son immensité et son éternité (112). — Le concile du Vatican définit Dieu une substanc unique, entièrement simple et immuable (113).

Les créatures, au contraire, sont toutes soumise au changement : dans les unes la substance elle même est corruptible, comme tous les composés dan lesquels entre la matière ; dans les autres, la subs tance, quoique immatérielle et indéfectible, reste ce pendant toujours sujette au néant d'où elle a été tirée. Toutes enfin, subissent la mutation acciden telle, parce que leurs opérations diverses ne pouvan être à la fois, doivent nécessairement varier et se succéder.

Dieu seul, qui est la Plénitude, n'a rien à perdre rien à acquérir ni dans sa substance ni dans son opération : il est l'Immutabilité.

Pour mieux comprendre ce dogme et trouver plus facilement la réponse aux objections, il faut réfléchir que l'opération divine peut-être considérée de deux manières : en elle-même et dans son terme extérieur. En elle-même, elle ne se distingue pas de la subs tance incréée, elle est infinie, éternelle, immense, immuable, comme elle. Le terme en dehors de Dieu, c'est l'effet créé existant dans telle différence de la durée. Quand Dieu agit en dehors de lui, tout le

(110) DENZINGER, 3.
(111) *Idem*, 54.
(112) *Idem*, 428.
(113) *Idem*, 1782.

changement est du côté de ce terme ; l'Eternel lui-même ne varie point, pas plus que n'a changé la coupole de Saint-Pierre lorsque je l'ai vue pour la première fois. Je ne la connaissais pas jadis, je la connais aujourd'hui, le changement s'est fait du côté de mon esprit ; le monument, identique à lui-même, n'a subi aucune variation ; seulement il lui correspond ma connaissance, qui n'existait pas d'abord. Ainsi, quand telle créature est produite, l'acte éternel de Dieu ne varie pas, mais il lui correspond dans le temps un effet ou un terme qui n'était pas de toute éternité. Pareillement, lorsque le Verbe s'est incarné, la personne divine n'a pas changé, elle a eu seulement un terme nouveau, et la mutation s'est faite du côté de la nature humaine, qui n'existait pas d'abord et qui est maintenant unie à la personne éternelle.

En disant que Dieu se repent (114), on n'entend pas qu'il change ses décrets, mais qu'il se produit dans ses effets extérieurs quelque chose d'analogue à ce qui se passe parmi les hommes quand ils se repentent. Celui qui regrette d'avoir fait un ouvrage le brise et le détruit : ainsi Dieu en laisant périr l'homme par le déluge agit au dehors comme s'il se repentait, mais son acte intérieur n'a pas varié, son éternel décret est resté le même. « Immuable, ô mon Dieu, s'écrie saint Augustin, vous pouvez changer tout, et sans acquérir rien de nouveau pour vous-même, vous pouvez renouveler tout. Vous changez vos œuvres sans changer vos conseils (115). »

(114) *Genes.*, VI, 6-7.

(115) Voir Saint AUGUSTIN, *Confessions*, livre I, c. 4 ; S. THOMAS, *Somme Théologique* q. IX ; P. PÈGUES, *Commentaire littéral*, vol. I, pp. 254, ss. ; A. FARGES, *L'Idée de Dieu*, pp. 325, ss ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II, P.

X. *Les autres attributs de Dieu : la Sagesse et la Puissance, la Sainteté et la Justice, la Bonté et la Miséricorde.*

Nous n'ajouterons que de rapides explications sur ces attributs, qui se conçoivent d'eux-mêmes et qui n'ont pas soulevé de difficulté spéciale. La *sagesse* de Dieu lui permet de concevoir l'ordre véritable et d'adapter exactement les moyens à la fin, et la *toute-puissance* d'exécuter le plan choisi ; la *sainteté* le met à l'abri de tout mal moral, la *justice* lui fait rendre à chacun selon ses œuvres ; la *bonté* le pousse à communiquer ses perfections, la *miséricorde*, à soulager la misère et les infortunes de sa créature.

Les Saints Livres aiment à redire que toutes les œuvres divines sont faites avec sagesse et que cette sagesse n'a pas de limite (116). Dieu lui-même se proclame la Sagesse par essence (117).

Saint Paul ne sait contenir son admiration devant cette sagesse adorable, dont les desseins sont un abîme : *O altitudo Sapientiae* (118).

L'Eglise, dans sa liturgie, glorifie Dieu sous le nom de Sagesse (119) ; et elle lui dédie des temples sous ce vocable.

— Le Tout-Puissant est le titre que Dieu se donne dans l'Ancien Testament et sous lequel l'invoquent les Hébreux (120), à l'encontre des

(116) *Ps.*, CIII, 24, CXLVI, 5.
(117) *Prov.*, III, *Sap.*, VII-VIII, *Eccli.*, XXIV.
(118) *Rom.*, XI, 33.
(119) Antien. O. de l'Avent ,ant. I, des Laudes du Saint-Sacrement, etc.
(120) *Genes.*, XVII, 1.

païens, persuadés que Dieu ne peut rien contre le destin. — Tous les Symboles font un acte de foi au Dieu Tout-Puissant (122). Le Pape Vigile (123), en 543, approuve et promulgue au nom de l'Eglise enseignante ce canon contre les Origénistes : « Si quelqu'un dit ou pense que la puissance de Dieu n'est pas infinie ou que Dieu a fait tout ce qu'il peut comprendre, qu'il soit anathème, les conciles de Nicée-Constantinople, de Latran, du Vatican, rendent le même hommage à la toute-puissance infinie (124).

— Dieu s'appelle constamment le *Saint d'Israël*, et il veut que nous soyons saints parce qu'il est la sainteté (125). Les anges l'adorent en chantant : Saint, Saint, Saint le Dieu des armées (126). L'Eglise le loue comme le Saint et le Tout-Puissant : *Domine* SANCTE, *Pater* OMNIPOTENS (127).

Qu'est-ce que la sainteté? C'est l'union au souverain Bien. Dieu n'est pas seulement uni au Bien, il est le Bien par essence, et, donc, il est la Sainteté substantielle.

— La justice, qui va de pair, avec la sainteté, est célébrée au même titre par l'Ecriture. « Vous êtes juste, ô Dieu, votre jugement est droit ; vos voies sont justes (128). » — Cette justice c'est celle du Juge infallible et incorruptible qui dit aux prévaricateurs : A moi la vengeance ! je saurai bien la

(122) DENZINGER, 2-15.
(123) *Idem*, 210.
(124) *Idem*, 54, 86, 428, 1782.
(125) *Levit.*, XI, 44.
(126) ISAI., VI, 3.
(127) Préface de la Messe.
(128) *Ps.*, CXVIII, CXXXVII ; *Tob.*, III, 2.

faire (129)! et qui donne aux fidèles soldats la couronne de justice 130).

Aussi bien le concile de Trente appelle-t-il Dieu le *juste Juge* qui rend à chacun selon son mérite (131).

— C'est par bonté, répète fréquemment la révélation, que Dieu nous a créés et nous conserve : il veille sur nous avec la tendresse d'un Père, et, s'il est possible que la mère oublie le fruit de ses entrailles, il est impossible que Dieu oublie son peuple (132). — Oui, par pure bonté, dit le concile du Vatican, il a produit le monde : non pour acquérir ou pour augmenter sa béatitude, mais pour manifester sa perfection par les biens qu'il octroie aux créatures (133).

— La miséricorde, enfin, est un des attributs que la sainte Ecriture met le plus vivement en relief : Il est miséricordieux et clément ; il est patient, et sa miséricorde est immense ; sa longanimité est inépuisable, sa compassion est abondante ; il a pitié de l'œuvre de ses mains, il aime les âmes, sa miséricorde les appelle à la pénitence : en un mot, la miséricorde plane sur toutes ses œuvres (134).

La liturgie redit le même écho. Pour toucher Dieu plus éloquement, l'Eglise lui rappelle qu'une des meilleures manifestations de sa toute-puissance c'est la miséricorde! *Qui omnipotentiam tuam miserendo et parcendo maxime manifestas.* Elle lui rend le su-

(129) *Rom.*, XII, 19.
(130) II. *Tim.*, IV, 8.
(131) *Conc. Trident.*, sess. VI, cap. 16 ; DENZINGER, 809.
(132) *Deuteron*, XXII, 6 ; ISAI., XLIX, 16.
(133) DENZINGER, 1783.
(134) MATTH., V, 48.

prême hommage dans la Fête du Sacré-Cœur, lequel est la miséricorde et l'amour incarnés...

VI. *Conclusion : la Perfection de Dieu.*

Cet aperçu sur les attributs divins nous a montré que Dieu ne manque de rien de ce qui peut convenir à sa nature, c'est-à-dire qu'il est souverainement parfait.

Le IV^e^ concile de Latran, dans sa réfutation de l'abbé Joachim, après avoir cité les paroles de Notre-Seigneur : Soyez parfaits ainsi que votre Père céleste est parfait (135), explique aussitôt : « Comme s'il était dit : Soyez parfaits de la perfection de la grâce ainsi que votre Père céleste est parfait de la perfection de nature. »

Le concile du Vatican ajoute : Non seulement Dieu est parfait, mais il est infini en toute perfection, *omnique perfectione infinitum*, c'est-à-dire qu'il possède d'une manière supérieure et sans aucune limite tout ce que nous voyons de perfection dans les créatures : « Il n'est rien, en quelque être que ce soit, dont vous puissiez dire : cela est bon — et que vous ne puissiez, que vous ne deviez mettre en Dieu... Les perfections se fondent là en un seul tout qui les contient toutes, non pas avec leur être propre et divisé, mais d'une façon suréminente et indivise. Et c'est pourquoi elles ne nuisent en rien à la simplicité de Dieu (136). »

L'étude des attributs nous amène à considérer les opérations divines, et tout d'abord la science infinie.

(135) DENZINGER, 432.
(136) P. PÈGUES, *op. cit.*, p. 160-163.

CHAPITRE V

LA SCIENCE DE DIEU

I. *Existence d'une science en Dieu.*

Il est de foi que Dieu est souverainement intelligent et qu'il jouit d'une science parfaite. C'est ce que l'Ecriture redit à chaque page : Il a fait les cieux par son intelligence (1) ; Il a de toutes choses une science détaillée (2), admirable (3), qui est un abîme ,qui possède tous les trésors d'une sagesse inépuisable (4).

Le concile du Vatican proclame que Dieu est infini en *intelligence*, en volonté et en toute perfection (5), et que sa science s'étend à toutes choses (6).

D'ailleurs, tous les autres dogmes de notre religion supposent une science parfaite en Dieu. Le mystère de la Trinité nous montre une famille divine ineffablement intelligente ,dans laquelle il y a procession d'un Verbe qui est science et sagesse ; la

(1) *Ps.* CXLVI, 6.
(2) *Eccli.* XLII, 19.
(3) *Ps.* CXXXVIII.
(4) *Rom.*, XI, 33.
(5) CONC. VATIC., sess. II, cap. I ; DENZINGER, 1782.
(6) *Ibid.*, 1781.

création est l'œuvre d'une intelligence et d'une volonté, puisqu'elle procède du conseil très libre de Dieu, *liberrimo consilio*, comme parle concile du Vatican (7); l'Incarnation et la Rédemption prouvent la sagesse et la science de Dieu, non moins que sa puissance et sa miséricorde.

N'est-il pas manifeste, d'ailleurs, que l'Être premier doit posséder éminemment la perfection la plus haute et la plus exquise qu'il a déposée dans ses créatures, c'est-à-dire l'intelligence, la science, le conseil?

Cette vérité est si évidente que les païens l'ont reconnue et qu'Aristote s'est écrié : Non seulement Dieu est intelligence mais il ne peut ni cesser ni interrompre l'action intellectuelle (8).

II. *Dieu est lui-même le premier objet de sa science.*

L'Etre souverainement indépendant ne peut mendier au dehors l'objet de sa connaissance : lui seul peut être le digne et suffisant objet de son intelligence infinie.

C'est une vérité de foi que Dieu se connaît tout entier. L'Esprit qui est en Dieu, dit saint Paul, scrute toutes choses ,même les profondeurs divines (9). — Il ne s'agit point d'une science vague ou superficielle : c'est une vision, une intuition, qui va jusqu'au fond des abîmes éternels, scrute, sonde et pénètre tout ce qui est en Dieu. Nous n'arrivons à nous connaître nous-mêmes que peu à peu, par des

(7) DENZINGER, 1874.
(8) ARISTOT, lib. XII, *Metaphys.*
(9) I. *Cor.*, II, 10-11.

idées multiples et des actes successifs, et encore notre connaissance est-elle incomplète, car tous, plus ou moins, nous restons pour nous-mêmes une énigme ou un mystère. Dieu se voit par un seul acte, éternel et immuable, puisqu'il est simplicité, actualité, perfection (10); et entièrement, c'est-à-dire autant qu'il est connaissable : il y a équation entre la Vérité première et l'Intelligence première, l'une est infinie comme l'autre.

Tout cela est exprimé dans le mot énergique de saint Paul : *Scrutatur*. C'est une vue toujours actuelle, toujours aussi vive, par laquelle Dieu s'aperçoit et se contemple sans cesse, tel qu'il est, avec toutes ses profondeurs, avec son infinité : *Profunda Dei*.

III. *La science de Dieu s'étend à tout ce qui existe en dehors de lui.*

Il est de foi que Dieu connaît tout le réel, non pas seulement d'une connaissance en général, mais d'une connaissance nette et précise qui descend à tous les êtres, à tous les cas, à tous les faits, à toutes les contingences, à toutes les modalités.

On peut ranger sous cinq groupes principaux les textes de l'Ecriture qui affirment cette science universelle.

Il est dit, d'abord, que tout est à découvert devant les yeux du Seigneur ; que rien ne peut être invisible devant lui ni lui rester caché (11). Ensuite, que sa

(10) Voir ce que nous avons dit précédemment sur l'Acte pur et sur les attributs de Dieu.
(11) Eccli., XXXIX ; *Hebr.*, IV, 13.

science embrasse toute la série des âges et toutes les différences du temps : — Vous connaissez toutes choses, ô Dieu, ce qui est ancien comme ce qui est récent (12); les jours qui composent les siècles aussi bien que le sable des mers et que les gouttes de la pluie (13). — En troisième lieu, l'Ecriture représente le Créateur s'occupant des êtres les plus petits et avec un soin délicat qui a prévu tous les détails : Dieu nourrit les oiseaux du ciel, habille les lis des champs, compte les cheveux de notre tête, dont aucun ne tombe sans sa permission (14). — Quatrièmement, elle attribue à Dieu la vision des cœurs et de tous les secrets : Dieu voit nos sentiments, il sonde tous les cœurs , il sait toutes les pensées de toutes les intelligences (15).

La connaissance des cœurs est donnée comme la preuve indiscutable de la divinité : — Qui peut scruter le cœur de l'homme? — Moi, le Seigneur, qui sonde les reins et les cœurs (16). — Vous seul, ô Dieu, connaissez le cœur des enfants des hommes (17). — L'abîme et le cœur humain et tous les artifices de notre esprit, voilà ce que sait le Très-Haut (18). — Saint Paul démontre que Dieu est parmi les chrétiens de ce seul fait qu'ils lisent les secrets des cœurs : Si un infidèle ou un ignorant entre dans vos assemblées et que par la lumière prophétique vous lui dévoiliez les secrets de son âme, il tombera la face contre terre et adorera Dieu, en

(12) *Ps.*, CXXXVIII, 5.
(13) *Eccli.*, I, 2.
(14) MATTH., VI, 26 ss ; X, 29-31.
(15) *Ps.* CXXXVIII.
(16) *Paralip.*, XXVIII, 9.
(17) JEREM., XVII, 9-10.
(18) *Eccli.*, XLII, 18.

s'écriant que Dieu est vraiment au milieu de vous (19).

Cinquièmement, les textes sacrés assurent que Dieu connaît toutes les choses futures et même les simples possibilités : Il nomme ce qui n'est pas comme ce qui est (20). — Nous reviendrons tout à l'heure sur ce dernier point, à cause de sa capitale importance.

Les Pères ont défendu vigoureusement contre les païens et les hérétiques le dogme de l'omniscience divine : — Dieu sait tout, le dit Clément d'Alexandrie, tout ce qui est et tout ce qui sera, oui, toute chose avec tous ses détails et toutes ses particularités (21). — C'est en lui-même et dans son Verbe, conclut saint Augustin, que Dieu sait et voit tout (22).

L'Eglise a proclamé, au concile de Valence, 855, et au concile œcuménique du Vatican, 1870, que Dieu sait tout, le bien, le mal et même ce qui procède de la liberté créée (23).

La raison établit que Dieu est infini en intelligence et en toute perfection. Or, n'est-il pas évident que cette intelligence serait limitée et bornée si le moindre objet échappait à son regard? Il est manifeste aussi que la Cause première doit savoir tout ce qui procède ou dépend de son efficacité et que le Juge souverain connaît tout ce qui est ou qui sera soumis à son tribunal. Dieu est ce Principe universel

(19) I. *Cor.*, XIV, 24-25.
(20) *Rom.*, IV, 17.
(21) CLEM. ALEXANDR. *Strom.*, lib. VI ; *P. G.*, IX, 388.
(22) S. AUGUSTIN., lib. XV, *De Trinit.*, c. 14 ; *P. L.*, XLII, 1077.
(23) DENZINGER, 321, 1784.

dont la causalité s'étend à toutes choses, duquel relèvent toute action, tout détail, toute réalité; il est le suprême Rémunérateur qui rend à chacun selon ses œuvres.

Ainsi, la seule notion du vrai Dieu comporte l'omniscience, aussi bien que l'omniprésence et la toute-puissance.

IV. *Dieu connaît de toute éternité et avec une certitude absolue tous les futurs, même ceux qui procèdent de la liberté des créatures.*

Cette conclusion est déjà contenue dans la thèse que nous venons d'établir ; mais, parce qu'elle a été spécialemnet attaquée, nous devons la reprendre et la démontrer à part. Les philosophes païens ont généralement méconnu ce dogme. Cicéron, pour sauver la liberté humaine, nia la prescience divine (24) et, selon la fine remarque de saint Augustin, en voulant rendre les hommes libres, il les rend sacrilèges (25).

Les Stoïciens,, qui admettaient la prescience, nièrent la liberté ; les prédestinatiens au IX^e^ siècle, les Hussites au XV^e^, certaines sectes protestantes au XVI^e^, renouvelèrent ce blasphème que la prescience divine produit la fatalité.

Les Marcionites prétendaient que la prescience ne s'étend pas à tous les détails; le Stoïciens, suivis en cela par les récents rationalistes, n'accordent à Dieu que la connaissance conjecturale des futurs libres ; Guenther semble dire aussi que Dieu ne connut que

(24) TULLIUS CICERO, *De Divin.*, lib. II.
(25) S. AUGUSTIN., lib.V. *De Civit. Dei*, c. 9 ; *P. L.*, XLI, 156.

de cette manière conjecturale la chute future de nos premiers parents.

La proposition que nous avons énoncée est un dogme de foi.

Ici encore, nous pouvons grouper sous plusieurs chefs les passages de la sainte Ecriture. En premier lieu, ceux où il est dit que Dieu connaît tous les futurs avant qu'ils existent : Vous avez connu de loin toutes mes pensées, prévu d'avance toutes mes voies (26); vous savez toutes choses avant qu'elles arrivent (27). — Puis, ceux qui affirment que Dieu prévoit le futur aussi clairement qu'il a vu le passé : Le Seigneur voit ce qui doit venir aussi bien que ce qui est déjà arrivé (28). —Il dévoile le passé et annonce l'avenir (29). — En troisième lieu, ceux où il est rappelé que Dieu contemple les futurs comme déjà présents : Ses yeux, plus pénétrants que la lumière du soleil, aperçoivent toutes les voies des hommes et ont l'intuition de tous les cœurs (30)... Les voies des humains sont déjà devant lui; il a l'œil ouvert sur tout, et rien n'est nouveau pour lui (31). — Quatrièmement, les prophéties, prouvées par les événements,sont une démonstration inéluctable de la prescience divine. De là cette parole de Tertullien : La prescience a autant de témoins qu'elle a fait de prophètes. *Praescientia Dei tot habet testes quot fecit prophetas* (32). — Enfin, dans l'écriture la prescience est donnée comme le caractère inimitable du

(26) *Ps.*, CXXXVIII, 3.
(27) DANIEL, XIII, 42.
(28) *Eccli.*, XXIII, 28-29.
(29) *Eccli.*, XLII, 19-20.
(30) *Eccli.*, XXIII, 28.
(31) *Eccli.*, XXXIX, 24-25.
(32) TERTULL., *Adv. Marcion.*, lib. II, c. 5; *P. L.*, II, 316.

vrai Dieu : Annoncez-nous ce qui doit arriver dans l'avenir et nous reconnaîtrons que vous êtes des dieux (33). — Qui est semblable à moi dit le Seigneur?... Qu'il prédise ce qui doit arriver et qu'il annonce le futur. Y a-t-il un Dieu en dehors de moi (34)?

C'est ce même point de vue que font ressortir les Pères : « La marque infaillible de la divinité, dit Origène, c'est de prédire l'avenir de telle sorte que la prédiction elle-même dépasse les forces humaines et que l'évènement réalisé fasse juger que le Saint-Esprit est l'auteur de la prédiction (35). » — « L'avenir, dit Saint Ambroise, est déjà présent devant Dieu, et, pour celui qui connaît tout, le futur est comme déjà arrivé (36). » — « Confesser Dieu, ajoute saint Augustin, et nier la prescience des futurs, c'est une criante folie... ; il est manifeste que celui qui ne connaît point les futurs n'est pas Dieu (37). »

Revenons sur les documents ecclésiastiques déjà cités. Le concile de Valence définit que Dieu, de toute éternité, a la prescience de l'avenir : et de tout le bien que feront les bons par sa grâce et de tout le mal que feront les mauvais par leur faute (38). — « Tout est à découvert devant les yeux de Dieu, dit le concile du Vatican, même les futurs qui procèdent de l'action libre des créatures (39). »

(33) ISAI., XLI, 23.
(34) ISAI., XLIV, 7 et 8.
(35) ORIGEN., *Contra Celsum*, lib. VI, n. 10 ; *P. G.*, XI 1305.
(36) S. AMBROS., *De Fide*, lib. I, c. 15 ; *P. L.*, XVI, 574.
(37) S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, lib. V, nis 1 et 4 ; *P. L.*, XLI, 149-152.
(38) DENZINGER-BANNWART, 321.
(39) *Idem*, 1784.

La liturgie exprime souvent cette doctrine en des formules aussi infaillibles que vénérables : Vous savez d'avance, ô Dieu, quels sont ceux qui seront vôtres par la foi et par les œuvres (40).

Que dit la raison elle-même? Que Dieu doit connaître tout ce qui dépend de son vouloir ou de sa permission. Mais, puisque tout relève de lui, il est manifeste que les futurs n'arrivent que dans la mesure où il les a voulus et permis. Donc, ces futurs lui sont connus de la manière même dont ils se réaliseront.

Autre preuve non moins décisive : Il est évident pour tout le monde que Dieu connaît les futurs au moins quand ils se produisent, puisqu'il doit les apprécier et en être le juge comme Fin dernière, de même qu'il y concourt comme Cause première. Nous établissons par ailleurs qu'il est entièrement immuable, que le temps ne lui apporte rien qu'il n'eût de toute éternité : en lui tout est actualité, perfection et vie; ce qu'il sait aujourd'hui, il le savait toujours.

Donc, confesser le vrai Dieu, c'est proclamer qu'il a de toute éternité la connaissance pleine et claire de tous les futurs.

V. *Dieu connaît avec certitude les futurs conditionnels.*

Les théologiens appellent futurs conditionnels ou *futuribles* des événements qui arriveraient moyennant une condition qui, en fait, ne sera jamais posée. Trois hypothèses pour ces sortes de futurs : dans les uns il y a connexion logique et nécessaire avec la

(40) *Oratio pro vivis et defunctis.*

la condition énoncée : si Pierre venait à pécher, il perdrait la grâce ; dans d'autres, la connexion, bien qu'elle puisse être prévue conjecturalement, n'est d'elle-même que contingente : si l'Evangile était prêché aux Tyriens, ils feraient pénitence, si cet homme vivait jusqu'à un âge avancé, la malice changerait son esprit; dans d'autres enfin, la connexion est purement disparate et ne saurait être prévue d'aucune manière : si le roi Joas frappait sept fois la terre de son javelot, il exterminerait la Syrie (41). Nous n'avons pas à nous occuper du premier cas, où la connaissance est évidente et infaillible ; il s'agit des deux dernières catégories, qui n'ont aucune connexion ou qu'une connexion probable avec la condition dont ils dépendent. On conçoit les futuribles comme une sorte de milieu entre les simples possibles et les vrais futurs : pas de vrais futurs, puisqu'ils n'existeront jamais, la condition ne devant point se réaliser ; pas de simples possibles, puisqu'ils auraient existé si la condition avait été posée.

Quelques anciens théologiens ont pensé que Dieu n'a de ces futuribles qu'une connaissance conjecturale ; mais c'est une doctrine certaine qu'il connaît d'une science claire, précise, infaillible, tous les futuribles dont il est question dans la sainte Ecriture ou qui ont quelque utilité pour le gouvernement divin et la fin de la création.

Celui qui est la Vérité première et l'Infaillibilité absolue ne fait pas de prédiction au hasard ou dans le doute, et, donc, il connaît très nettement et avec une entière certitude ce qu'il lui plaît de nous an

(41) IV. *Reg.*; XIII.

noncer. Or, Dieu a prédit dans l'Ecriture des événements de ce genre. David consulte le Seigneur pour savoir si les habitants de Ceila le livreraient à Saül dans le cas où il demeurerait chez eux. Le Seigneur répond : Oui ; et c'est pourquoi David sortit de Ceila (42). — Voilà un fait qui devait arriver si David était resté à Ceila, qui n'a jamais eu lieu, parce que la condition n'a pas été réalisée. Dieu cependant le savait, puisqu'il l'annonce solennellement par un oracle.

Le prophète Elisée ordonne au roi Joas de frapper la terre de son javelot. Au bout de trois coups, le roi s'arrête; le prophète le reprend : Si tu avais frappé cinq, six ou sept fois, tu aurais exterminé la Syrie (43). — Ici la connexion est entièrement disparate; mais dans la science divine elle était infaillible : l'événement prédit avec une telle assurance par un prophète au nom de Dieu serait certainement arrivé si la condition avait existé.

Le livre de la *Sagesse* parle d'un jeune homme qui a été enlevé dans ce monde de peur que la malice ne vînt à changer ses dispositions (44). Donc Dieu savait qu'une vie plus longue serait devenue pour cette âme une occasion de chute qu'il a voulu supprimer.

Notre-Seigneur reproche aux villes de la Palestine leur incrédulité et leur obstination : Malheur à vous, dit-il, parce que, si Tyr et Sidon avaient vu les miracles qui sont opérés parmi vous, elles au-

(42) I. *Reg.*, XXIII, 11-13.
(43) IV. *Reg.*, XIII, 18-19.
(44) *Sap.*, IV, 11.

raient jadis fait pénitence dans le cilice et la cendre (45).

L'Homme-Dieu, en parlant avec tant d'énergie, connaissait, à coup sûr, cet événement qui n'a pas eu lieu et qui aurait eu lieu si la condition, c'est-à-dire la prédication de l'Evangile accompagnée de tant de miracles, s'était réalisée.

Les Pères ont interprété dans ce sens le texte déjà cité du livre de la *Sagesse* : Dieu savait d'avance, dit saint Grégoire de Nysse, ce qu'aurait fait cet enfant, s'il était parvenu jusqu'à l'âge mûr (46). — Saint Augustin prêche ou suppose constamment cette prescience et il réfute en même temps les fausses conclusions que les Pélagiens s'efforçaient d'en tirer par rapport à la prédestination et à la grâce (47).

Nous avons enfin le témoignage du sens catholique. L'Eglise et les pieux fidèles demandent à Dieu qu'il accorde tels biens et éloigne tels maux, mais sous la condition que tout cela sera utile au salut. C'est professer que Dieu connaît avec certitude que telles choses nous deviendraient nuisibles si nous les avions à notre disposition.

Nous éviterons d'entrer ici dans la discussion des divers systèmes théologiques, pour nous maintenir dans la simple exposition de la doctrine catholique.

45. *Matth.* XI, 21.
46. S. Gregor. Nyssen. *De infantibus qui praemature abripiuntur*. P. G., XLVI, 180.
47. S. Augustin. *De Corrept. et Gratia*, c. VIII; *De Praedestinatione Sanctorum*, c. XIV. P. L., XLIV, 97, 976.

VI. *La prescience divine ne nuit en rien à la liberté créée.*

L'Ecriture qui nous a prêché si résolument le dogme de la prescience infinie, nous assure, par ailleurs ,que notre liberté est intacte, que le Créateur nous laisse dans la main de notre conseil (48), que, si les créatures se perdent c'est uniquement de leur faute : Ta perdition vient de toi, Israël, et de moi, ton secours (49).

L'Eglise a fait, au concile de Valence, cette très ferme et très nette déclaration : Bien que Dieu ait la prescience de toutes choses ,personne n'est damné qu'à cause de son iniquité personnelle : Dieu prévoit que, si les bons feront le bien par sa grâce, les méchants ne feront le mal que par leur propre malice (50).

Saint Augustin éclaire ce dogme par cette intéressante comparaison (51) : La mémoire infaillible que nous avons du passé ne nuit en rien à la liberté des actes passés; de même la prescience infaillible de l'avenir ne nuit en rien à la liberté des actes futurs.

Il faut se rappeler, en effet, que, l'éternité embrassant tous les temps, Dieu voit les futurs devant lui comme nous voyons le passé ou le présent.

De plus, Dieu prévoit les événements tels qu'ils

(48) *Eccli.*, XV, 14.
(49) OSÉE, XIII, 9.
(50) CONC. VALENT., can. 2 ; DENZINGER-BANNWART, 321.
(51) S. AUGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, lib. III, c. IV, n. 11 ; *P. L.*, XXXII, 1276.

seront et c'est pourquoi ils seront libres, parce qu'il a prévu et voulu qu'ils seraient libres. « Loin de nous, dit saint Augustin, dans le même passage, loin de nous, pour sauver notre liberté, de nier la prescience de Dieu, puisque c'est par son secours que nous sommes ou que nous serons libres (52). »

On voit par là l'inanité de l'objection courante : Si Dieu a prévu que je serai damné, quoi que je fasse, je me damnerai ; s'il a prévu que je serai sauvé, quoi que je fasse, j'arriverai au salut.

— Non, non. Dieu n'a pas prévu ainsi les choses. Il a prévu et décrété que vous serez damné si vous vivez et mourez dans le péché, que vous serez sauvé si vous vivez et mourez dans sa grâce. Vous n'avez donc qu'à vous préoccuper d'une chose : faire le bien, vous conserver dans l'amitié de Dieu.

Un autre sophisme consiste à confondre l'infaillibilité avec la nécessité et la fatalité. Si Dieu prévoit que je serai sauvé, le salut se produira infailliblement : la conséquence est nécessaire, parce que la prescience divine ne peut être sujette à l'erreur ; mais mon salut n'est pas une chose nécessaire ou fatale, il ne se réalisera que par ma libre coopération. Si je vois Pierre courir, il est manifeste qu'il ne peut pas être assis à ce moment : la conséquence est nécessaire et pourtant la course reste un acte entièrement volontaire et libre.

Le mystère, sans doute, planera toujours, tant que nous ne serons pas admis à la vision intuitive et béatifique.

Nous ne savons pas ici-bas le comment de la pres-

(52) S. Augustin, *De Libero Arbitrio*, lib. III, c. IV, n. 11 ; *P. L.*, XXXII, 1276.

cience infinie, mais ce que nous savons avec une entière certitude, c'est que Dieu, concluons-nous avec saint Augustin, connaît parfaitement toutes choses avant qu'elles soient (53).

Retenons le principe déjà énoncé, qui sert à résoudre les difficultés : Dieu connaît l'avenir comme nous connaissons le présent et le passé.

Notre vision du présent, notre souvenir du passé, ne changent pas la nature des choses. De même donc la science de l'avenir en Dieu ne détruit en rien la contingence des futurs.

(53) AUGUSTIN, *In ps.*, XLIX, 18 ; *P. L.*, XXXVI, 577. — Consulter S. THOMAS, *Somme Théologique*, I, P., q. 14 ; P. PÈGUES, *Comment., littéral.* vol. II ; P. MONSABRÉ, Carême de 1874, 8e conférence; Mgr GINOULHIAC, *Histoire du Dogme catholique*, liv. III, cc. 2-7 ; A. FARGES, *L'Idée de Dieu*, pp. 346, ss ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II, P., nouvelle édition.

CHAPITRE VI

LA VOLONTÉ DE DIEU

I. *La volonté se trouve en Dieu excellemment.*

Cette assertion est une vérité de foi constamment affirmée par l'Ecriture et définie expressément par l'Eglise (1).

Dans l'Ancien Testament, les Psaumes attribuent à la volonté divine la création : Tout ce qu'il a voulu, il l'a fait au ciel et sur la terre (2), il a commandé et tout a été créé (3) ; ses œuvres sont grandes, conformes à ses volontés (4). Les Prophètes glorifient l'efficacité absolue de cette volonté adorable : Mon conseil est ferme, et toutes mes volontés s'accompliront (5).

Notre-Seigneur, en distinguant si nettement sa volonté humaine de la volonté divine : « *Que votre*

(1) Un exposé théologique ne peut faire abstraction des enseignements de l'Ecriture et des Pères. C'est pourquoi nous avons tenu à citer, avant des déclarations du Magistère, quelques textes rapides qui justifient précisément ces déclarations

(2) *Ps.* CXXV, 6.
(3) *Ps.* CXLVIII, 5.
(4) *Ps.* CX 2.
(5) ISAIE, XL, 10

volonté soit faite et non la mienne (6) », prouve l'existence de toutes les deux ; saint Paul assure que la volonté de Dieu a pour objet notre sanctification (7), qu'elle est mystérieuse, insondable, toute-puissante, irrésistible (8), bonne, bienfaisante, parfaite (9).

Le concile du Vatican confesse, contre les athées, les matérialistes et les panthéistes, que Dieu est infini en intelligence, en *volonté* et en toute perfection (10).

Ce dogme est nécessairement lié avec les autres vérités fondamentales de notre Foi. La Trinité ne se conçoit pas sans une procession de Volonté et d'Amour; la création est l'œuvre d'une volonté efficace non moins que d'une intelligence infinie ; toutes les voies divines touchant le monde, le salut, la réparation du genre humain, la grâce, la gloire, supposent une volonté infiniment bonne qui aime gratuitement ses créatures.

Enfin, la volonté, perfection si noble qui accompagne l'intelligence chez les anges et chez nous, ne peut manquer à celui qui s'appelle l'Intelligent et le Parfait. Aussi bien Dieu, dit saint Irénée, pense quand il veut et il veut quand il pense : il est pensée, volonté et source de tous les biens (11).

(6) *Luc.*, XXII, 42.
(7) I *Thessalon*, IV, 3.
(8) *Rom.*, IX, 18, ss.
(9) *Rom.*, XII, 2.
(10) DENZINGER, 1782,
(11) S. IREN. *Adv. Haereses*, lib. I, c. 12 ; *P. G.*, VII, 574.

II. *La volonté de Dieu est souverainement libre par rapport à tout ce qui n'est pas lui.*

Il est manifeste que Dieu veut nécessairement son être, sa vie, sa béatitude, en un mot, tout ce qui est lui-même. On ne peut demeurer indifférent que devant ce qui est limité, lacune, imperfection : dire que Dieu reste libre par rapport à lui-même, ce serait avouer que sa bonté est mesurée et sa perfection incomplète. Donc, Dieu se connaît et se veut nécessairement ; il produit spontanément et nécessairement son Verbe et son Amour, mais non pas aveuglément, puisque cette double action est spirituelle et consciente.

Par rapport à tout ce qui n'est pas à lui, sa volonté jouit de la souveraine indépendance qui est la liberté parfaite. Vérité de foi, qu'ont essayé d'obscurcir d'innombrables erreurs. Les païens ont cru que Dieu, lié par le destin comme les mortels, agit mainte fois par nécessité ; les monistes, les panthéistes, les immanentistes, en soumettant Dieu à l'évolution, attaquent sa liberté non moins que son immutabilité ; Arnaud de Brescia, Abélard, Wiclef, Luther, Calvin, ne savent pas exempter Dieu de leur fatalisme ; quelques philosophes rationalistes, comme Emile Saisset, Cousin, Robinet, prétendent que Dieu ne pouvait pas ne pas créer ; Guenther et Hermès semblent dire que Dieu produit le monde presque aussi nécessairement qu'ils s'aime lui-même.

L'Ecriture nous montre Dieu agissant avec une entière liberté. Au moment de créer l'homme, il prend conseil dans les profondeurs de son éternelle

sagesse, et c'est dans la plénitude de son indépendance qu'il dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance (12). — Ce qu'il a produit au ciel et sur la terre, il l'a fait parce qu'il l'a voulu (13) — Ce n'est point en vertu d'une fatalité, mais pour lui-même qu'il a créé toutes choses (14). — De même dans l'ordre surnaturel : s'il souffle la grâce dans les âmes, s'il distribue les charismes, c'est parce qu'il le veut et comme il le veut (15).

Les Pères ont défendu ce dogme avec énergie. — La puisance de Dieu, dit saint Théophile d'Antioche, se montre en ce qu'il crée les choses du néant et qu'il les crée en toute liberté (16). — Macaire, après avoir expliqué que Dieu a créé très librement le monde ,ajoute que l'homme est fait à l'image de Dieu parce qu'il est libre comme le Créateur (17). — Dieu a toute indépendance pour agir, remarque saint Epiphane, de telle sorte cependant qu'il fait toujours ce qu'il convient à sa divinité (18). — Chercher pourquoi Dieu a créé le monde, conclut saint Augustin, c'est chercher la cause de la volonté divine. Or, il n'est rien de plus grand que la volonté de Dieu : elle n'a pas de cause qui la détermine (19). — C'est dire qu'elle est souverainement libre et indépendante, puisqu'elle n'a pas d'autre loi que la loi toujours sage de son bon plaisir.

Nombreuses sont les déclarations du Magistère su-

(12) *Genes.*, I, 26.
(13) *Ps.* CXXXV, 6.
(14) *Prov.* XVI, 4.
(15) JOAN., III, 8 ; I, *Cor.* XII, 11 .
(16) S. THEOPHIL. ANTIOH, *Ad Antolycum*, lib. II ; *P. G.*, VI, 1072.
(17) MACAR., *Fragm.*; *P. G.*, X, 1392, 1398.
(18) S. EPIPAN., *Haeres*, 70, 7 ; *P. G.*, XLII, 349.
(19) S. AUGUSTIN, *De 83 quaest.*, q. 28 ; *P. L.*, XL, 18.

prême au sujet de la liberté de Dieu. Le Pape Innocent II proclame que Dieu pouvait faire autrement que ce qu'il a fait (20). — Jean XXII condamne la proposition où Eckart soutient que le Père a produit l'univers comme il engendre son Fils (21). — Le concile de Florence croit et prêche que Dieu a créé le monde *quand il l'a voulu* et par pure bonté (22). — Pie IX dénonce les théories de Guenther contraires à la foi catholique touchant la liberté de Dieu, laquelle est exempte de toute nécessité dans la production des créatures (23). — Le concile du Vatican établit d'abord, dans le chapitre *De Deo Creatore*, le principe de la liberté divine : Dieu crée, non par nécessité ou par indigence, mais par bonté, pour manifester ses perfections par les biens qu'il octroie aux créatures, et dans la plénitude de sa connaissance et de sa liberté, par un dessein très libre, *liberrimo consilio* (24) ; puis, le canon 5e attaque de front toutes les erreurs, soit celles des panthéistes et des rationalistes, soit celles de Guenther : Anathème à qui dirait que la volonté divine n'est pas libre de toute nécessité, mais que Dieu crée le monde aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même (25).

Le Saint-Office, le 14 décembre 1887, proscrit la 18e proposition de Rosmini : L'amour par lequel Dieu s'aime dans les créatures, et qui est la raison pour laquelle il se détermine à créer, constitue une nécessité morale qui, dans l'Etre parfait, produit

(20) DENZINGER, 374.
(21) *Idem*, 503.
(22) *Idem*, 706.
(23) *Idem*, 1655.
(24) *Idem*, 1783.
(25) *Idem*, 1805.

toujours son effet (26). — Donc, en Dieu, ni nécessité morale ni déterminisme physique.

Enfin Léon XIII affirme et prouve à nouveau ce dogme : Dieu, qui est infiniment parfait et souverainement intelligent et la bonté par essence, est aussi souverainement libre, bien qu'il ne puisse vouloir d'aucune manière le mal de la faute, pas plus que ne le peuvent, à cause de la contemplation du bien suprême, les bienheureux dans le ciel (27).

Pour apprécier cette doctrine et répondre aux objections, il faut se rappeler les distinctions que nous avons apportées au sujet de l'immutabilité divine : Quoique l'acte de Dieu soit en lui-même infini, nécessaire, éternel, le terme ne l'est pas : aucun objet créé ne mérite par lui-même et nécessairement d'être le terme de la volonté divine, car il n'est point tellement parfait que Dieu doive le choisir ni tellement défectueux que Dieu doive le rejeter nécessairement. De ce côté donc l'indépendance divine demeure parfaite, et, si tel plan est adopté, si tel effet existe, c'est sans aucune nécessité de la part du Créateur, en vertu d'un choix très libre, *liberrimo consilio*, comme nous l'a déjà dit le concile du Vatican.

III. *La volonté de Dieu touchant le salut des hommes.*

Deux grandes catégories d'erreurs, entièrement opposées au sujet de la volonté salvifique. D'après les Pélagiens, Dieu veut également et indifféremment le salut de tous les hommes si les hommes le veulent eux-mêmes ; et ils peuvent arriver au terme sans

(26) *Idem*, 1908.
(27) *Encycl. Libertas*, 1888.

le secours de la grâce ; ou, si la grâce est nécessaire, comme l'admettaient les Semi-Pélagiens, ils peuvent par leurs efforts naturels s'y préparer et la mériter. A l'opposé, les prédestinations et, plus tard, certains coryphées de la Réforme, ont osé proférer ce blasphème que Dieu veut le salut de quelques-uns et l'éternelle damnation des autres ; les Jansénistes renouvellent cette hérésie avec quelques nuances : avant la faute originelle Dieu veut le salut de tous les hommes, depuis la chute, il ne veut que le salut des prédestinés.

Nous aurons à revenir sur ces erreurs à propos de la prédestination et de la grâce ; contentons-nous ici d'exposer la doctrine catholique sur la volonté salvifique, ou sur l'universalité de la rédemption, car il est manifeste que Dieu veut sincèrement le salut de tous ceux pour lesquels il a livré son propre Fils à la mort.

1° Il est de foi que Jésus-Christ est mort pour d'autres que les seuls élus. Le pape Innocent X condamne comme hérétique la 5e proposition de Jansénius entendue dans ce sens que le Christ ne serait mort et n'aurait versé son sang que pour les seuls prédestinés (28). Les textes de l'Ecriture et de la Tradition que nous allons citer tout à l'heure prouvent au moins cette première universalité.

2° Il est de foi, admettent communément les théologiens, que Jésus-Christ est mort pour tous les fidèles. Il est impossible d'interpréter autrement l'affirmation catégorique de saint Paul : Il est le Sauveur de tous les hommes et, en premier lieu, des fidèles : *Salvator omnium hominum*, MAXIME FIDE-

(28) DENZINGER, 1096.

LIUM (29). De plus, tous les fidèles sont obligés de croire, comme un article de foi, les paroles du Symbole : « Pour nous et pour notre salut il est descendu des cieux, s'est incarné, a souffert, est mort ». Donc il est de foi que Dieu veut leur salut à tous.

3° C'est une doctrine au moins voisine de la foi que Jésus-Christ est mort pour tous les adultes même infidèles. Nous venons d'entendre saint Paul nous dire que, si le Christ veut spécialement le salut des fidèles ,il est cependant le Sauveur de tous les hommes : *Salvator* OMNIUM *hominum*. Ailleurs, il recommande de prier pour tous les hommes, car cela est agréable au Sauveur notre Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Il y a, en effet, un seul Dieu, un seul Médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous (30).

Toutes les particularités de cette argumentation de l'Apôtre établissent que la volonté salvifique a une portée universelle et sans restriction. 1° Il faut prier pour *tous*, parce que Dieu veut que *tous* soient sauvés; 2° il y a pour tous *un seul* et même Dieu, un seul et même Médiateur ; 3° il propose à tous, dans la connaissance de la vérité, le moyen d'arriver au salut ; 4° le Christ a payé pour tous, et cette rédemption immense c'est lui-même.

L'Apôtre inculque par tout son enseignement le dogme de la volonté salvifique : Le Christ est mort pour tous ceux qui ont péché en Adam, et sa grâce a plus d'efficacité et d'universalité pour le bien que

(29) I. *Tim.*, VI, 10.
(30) I. *Tim.*, II, 1-6.

la faute d'Adam pour le mal (31). — Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort pour tous et qui est ressuscité (32).

L'Ancien Testament avait déjà prêché cette consolante doctrine. Le livre de la *Sagesse* explique longuement combien Dieu aime tous les hommes et qu'il a pitié même des pécheurs endurcis et des idolâtres dont la malice est invétérée et semble incorrigible (34).

Telle est l'interprétation des Pères. — Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, dit saint Grégoire de Nysse ; et la volonté de Dieu n'est pas en cause si quelques-uns se perdent (35). — Il veut avoir à lui, s'écrie saint Ambroise, tous ceux qu'il a créés. Puisses-tu donc, ô homme, ne point fuir loin du Christ, ne pas te cacher de lui ! Et cependant il recherche encore ceux qui se cachent (36). — Dieu a soin de tous les hommes, dit à son tour saint Prosper... L'infidélité, ils doivent l'attribuer à eux-mêmes et la foi à la grâce de Dieu (37).

Quant aux déclarations de l'Eglise, il suffira de citer le chapitre 3 du concile de Kiersy, en 853 . « Le Dieu Tout-Puissant veut que tous les hommes *sans exception* soient sauvés bien que, en fait, tous ne se sauvent pas. Que ceux-ci se sauvent, c'est le

(31) *Rom.*, V, 15, ss.
(32) II. *Cor.*, V, 14-15.
(34) I. JOAN., II, 2.
(34) *Sap.* XI.
(35) S. GREGOR. NYSSEN., *Adv. Apollin.*, 29 ; *P. G.*, XLV, 1187
(36) S. AMBROS., *Enarrat* in ps. 39, n° 20 ; *P. L.*, XIV, 1117.
(37) S. PROSPER, *Ad capit. Gallorum*, 8 ; *P. L.*, LI, 164.

don du Sauveur ; que ceux-là périssent, c'est leur faute à eux (38). »

4° C'est l'enseignement à peu près unanime des théologiens que Jésus-Christ est mort même pour les enfants sans raison qui n'auront pas la grâce du baptême.

Nous avons vu que le Sauveur a donné son sang pour tous ceux qui sont morts en Adam, par conséquent, pour les enfants aussi bien que pour les adultes ils sont compris dans la formule universelle : *Salvator omnium hominum*, le Sauveur de tous les hommes, et rien n'autorise à les en exclure.

Dieu leur a préparé, à eux aussi, les moyens du salut ; et, s'ils n'en bénéficient point, cela tient aux causes secondes qui n'ont pas apporté la coopération indispensable.

D'autre part, le sort éternel de ces enfants n'est pas aussi lamentable que l'ont prétendu les Jansénistes. Ce n'est point une fable pélagienne, déclare Pie VI, que ce lieu des limbes où ces enfants sont exempts de la peine du feu (39). — Bien plus, au dire de saint Thomas, ils ont de Dieu une connaissance et un amour naturels qui sont pour eux la source de véritables joies : *De ipso* GAUDERE *poterunt naturali cognitione et dilectione* (40).

N'ayant en vue ici que les Vérités de la Foi catholique, nous n'entrerons pas dans l'exposé des divers systèmes d'école au sujet de la volonté de Dieu.

Quoi qu'il en soit des solutions particulières, il

(38) DENZINGER, 318.
(39) Bull. *Auctorem Fidei*, n. 26 ; DENZINGER-BANNWART, 1526.
(40) S. THOM., *Supplem.*, q. 71, a. 1.

est certain que la volonté divine à notre égard est souverainement bienfaisante et que :

> Vouloir ce que Dieu veut est la seule science
> Qui nous met en repos (41).

(41) Sur la volonté divine on peut consulter : S. THOMAS, I, P., q. 19, et le *Comm.* du P. PÈGUES ; Mgr GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique*, lib. III, ch. 8-9 ;; P. MONSABRÉ, 9e conférence ; A. FARGES, *L'Idée de Dieu*, pp. 383, ss.; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*

CHAPITRE VII

LA PROVIDENCE DE DIEU

I. *Notion de la Providence. Les erreurs.*

Nos précédentes considérations sur la science et la volonté de Dieu nous amènent à la Providence, qui les inclut l'une et l'autre.

Le rôle de la Providence est d'ordonner les créatures vers la fin qui leur convient par des moyens adaptés à cette fin. Il importe de ne pas confondre deux choses très différentes : le *plan* de l'ordre ou l'ordonance des êtres vers leur fin et l'*exécution* de *cet ordre*. L'ordonnance appartient à la *Providence* proprement dite, l'exécution au *Gouvernement* divin ; la Providence est éternelle, parce que Dieu prévoit et ordonne de toute éternité ce qui doit se dérouler dans le cours des âges ; le Gouvernement ne s'accomplit que dans le temps, comme n'existent que dans le temps les êtres innombrables qu'il doit régir et mouvoir.

Nous avons dit que la Providence suppose l'intelligence et la volonté : l'intelligence, qui prévoit, pourvoit, ordonne ; la volonté, à qui appartient l'intention de la fin et le choix des moyens.

On distingue la Providence *naturelle*, qui regarde la fin commune ou spéciale des êtres dans l'ordre de la nature, et la Providence *surnaturelle*, qui a pour objet le salut des créatures élevées à l'ordre de la grâce et appelées à la gloire.

Ici nouvelle subdivision : la Providence surnaturelle *générale* prévoit et prépare pour toutes les créatures raisonnables des secours suffisants pour le salut ; la Providence surnaturelle *spéciale* assure aux élus des grâces efficaces pour leur faire atteindre infailliblement la gloire éternelle.

Cette Providence toute singulière s'appelle la *Prédestination*.

Ce dogme, pourtant fondamental, a rencontré de nombreux blasphèmes. La Providence est niée par les athées, les panthéistes, les matérialistes et tous ceux qui enseignent l'immanentisme ou l'évolutionnisme fatal et absolu dans l'univers. Les déistes, qui confessent l'existence de Dieu, ne vont pas jusqu'à reconnaître une Providence universelle, descendant à tous les détails : ainsi nos modernes rationalistes, renouvelant l'antique erreur de Cicéron (1), prétendent que, au moins, la Providence de Dieu n'atteint pas les actes libres de l'homme. Les théistes, qui croient à la Providence naturelle, nient son intervention dans l'ordre surnaturel (2). C'est enfin une objection très ancienne et toujours actuelle que la notion de la Providence est incompatible avec le problème du mal.

(1) Cf. Tullius Cicero, *de divin*, lib. II.

(2) On voit en quoi diffèrent l'*athéisme*, le *déisme* et le *théisme* : l'athéisme repousse toute idée d'un Dieu personnel ; le deisme accorde l'existence de Dieu et rejette la Providence ; le théisme confesse une certaine Providence, mais nie le surnaturel.

II. *Existence d'une Providence universelle.*

Les saints Livres assurent expressément que Dieu a fait toutes choses, *ce qui est grand et ce qui est petit et qu'il prend également soin de tout* (3), quoiqu'il s'occupe plus spécialement de la créature humaine . *Jetez toute votre sollicitude sur le Seigneur car il a soin de vous* (4). Les textes de l'Ecriture et des Pères que nous avons utilisés pour montrer comment la science de Dieu s'étend à tout ce qui existe, à tous les détails, à tous les futurs et même aux futuribles (5), gardent ici leur valeur, car ils établissent non seulement que Dieu connaît tout, mais qu'il s'occupe et prend soin de tout.

Sans nous attarder donc sur des témoignages déjà suffisamment mis en lumière, nous arrivons directement aux déclarations du Magistère ecclésiastique.

La profession de foi imposée aux Vaudois, en 1208, oblige à croire qu'il existe un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, qui *gouverne et ordonne toutes les choses*, corporelles ou spirituelles, visibles ou invisibles (6).

Le *Syllabus* de Pie IX, 8 décembre 1864, proscrit cette proposition : « Il faut nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde (7). » — La contradictoire est donc vraie . Dieu agit et sur le monde matériel et sur la créature libre.

Les Pères du Vatican exposent le dogme en quel-

(3) *Sap.*, VI, 8.
(4) I. *Pet.*, V, 7.
(5) Voir plus haut, ch. V.
(6) DENZINGER, 421.
(7) Propos, 26 ; DENZINGER, 1702.

ques mots pleins et vigoureux : « Tout ce que Dieu a créé, il le gouverne et en prend soin par sa Providence, atteignant toutes choses, comme dit l'Ecriture (*Sap.*, VIII, 1), depuis la fin jusqu'à la fin, avec force, et disposant tout avec suavité. Tout, en effet, est mis à nu et à découvert devant ses yeux, selon l'expression de l'épître aux Hébreux, IV, 11, même les choses futures qui procèdent de l'action libre des créatures (9). »

Dans cette formule conciliaire sont condensées de nombreuses et importantes vérités : 1° Il y a une Providence, *Deus Providentia sua ;* 2° cette Providence est universelle, aussi vaste que la création elle-même, *universa, quae condidit;* 3° elle est immédiate, car elle preud de toutes choses un soin exquis, *tuetur ;* 4° elle les gouverne, les meut, les dirige, les pousse vers leur fin, *gubernat ;* 5° avec force parce qu'elle dispose toutes choses avec une certitude infaillible; avec suavité, parce qu'elle respecte la nature et les inclinations de chacun des êtrs, sans les violenter, opérant au fond de leur substance sans en froisser les ressorts, comme s'ils agissaient tout seuls : *fortiter et suaviter ;* 6° cette notion de la Providence découle de ce que nous savons de la science infinie de Dieu : il a soin de tout parce que tout est présent devant ses yeux : *omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus ;* 7° enfin, il est déclaré, contre les rationalistes de tous les temps, que la Providence, comme la science de Dieu, s'étend même aux actions libres des anges et des

(9) Conc. Vatic., cap. 1 *de Deo omnium rerum creatore* ; Denzinger, 1784.

hommes : *ea etiam quae libera creaturum actione futura sunt.*

Pour quiconque a compris la notion du vrai Dieu il n'est pas possible de nier la Providence. D'où viendrait donc qu'elle ne se soit pas ou qu'elle ne descende pas à tous les êtres, à toutes les circonstances, à tous détails? Ou de ce que Dieu *ne connaît pas*, ou de ce q'il *ne veut pas* ordonner les êtres à une fin convenable par des moyens bien adaptés, ou de ce qu'il *ne veut pas* réaliser le plan une fois conçu. L'absurdité de chacune de ces hypothèses saute aux yeux : il est manifeste que celui qui est l'omniscience et la sagesse infinie voit la destinée de chaque être avec toutes les combinaisons et tous les moyens pratiques qui peuvent y conduire ; il veut cette réalisation ,parce que la Toute Bonté ne peut se désintéresser de l'œuvre de ses mains : si sa justice ne l'obligeait pas à créer, sa clémence lui commande de prendre soin de ce qu'il a fait (10) ; enfin, il est la Toute-Puissance qui adapte efficacement les moyens aux fins et brise ou écarte tous les obstacles contraires.

Oui, en un mot, il y a une Providence universelle, parce que toutes choses sont l'œuvre d'un Amour infini qui est servi par une science et une Puissance infinies comme lui (11).

III. *La Providence et le problème du mal selon la doctrine catholique.*

Elle fut très célèbre chez les Perses, la doctrine des deux principes opposés : l'un bon, duquel pro-

(10) S. AMBROS., *de officiis*, lib. I., c. XIII, *P. L.*, XVI, 41-42.
(11(Nous n'insistons pas pour le moment sur la Providence

cède tout ce qui est bien, l'autre mauvais, duquel dérive tout ce qui est mal. Elle a été renouvelée, tour à tour, par les Gnostiques [15], les Manichéens, les Albigeois.

Les corrupteurs de la défense n'ont pas rougi de faire remonter le mal jusqu'à Dieu comme à sa source propre. Au dire de Calvin, Dieu, non seulement, permet le mal, mais il y pousse, en sorte qu'il devient l'auteur du péché. Mélanchton soutient, après Luther, que Dieu est aussi bien l'auteur de l'adultère de David, de la cruauté de Saül, de la trahison de Judas, que de la conversion de Paul [16].

La doctrine catholique peut se traduire dans les conclusions suivantes :

1° *Dieu ne veut d'aucune manière le mal moral qui est le péché.* — La sainte Ecriture est pleine de cet enseignement, si peu compris des polythéistes. Notre Dieu abhorre l'iniquité et ceux qui la commettent [14] : il déteste l'impie et son impiété [15] : il a en abomination la voie de celui qui fait le mal et il aime celui qui suit la justice [16] ; il ne tente personne au mal [17].

L'Eglise a fait justice des théories dangereuses non moins que des blasphèmes de l'hérésie. Le Pape Jean XXII condamne cette proposition d'Eckart :

surnaturelle, car tout ce que nous disons de la prédestination et de l'ordre surnaturel, la pensée surbondamment.

15. Cf. P. THERRIEN. *Histoire des dogmes*, t. I, ch. IV, Les hérésies du IIe siècle.

16. On peut consulter à ce sujet MELCHIOR CANO, *de Locis Theologicis*, lib. II, c. IV, resci. Carg.

14. Ps. V.

15. Sap. XIV, 9.

16. *Proverb.* XV, 9.

17. *Epist. Jac.* I, 13.

« L'homme de bien doit conformer sa volonté à la volonté divine au point de vouloir tout ce que Dieu veut : parce que Dieu veut de quelque manière que j'aie commis le péché, je ne voudrais pas n'avoir commis de péché; et c'est là la vraie pénitence (18). » — Il faut retenir comme vraie la contradictoire : Dieu ne veut d'aucune manière que j'aie commis le péché, je ne voudrais pas l'avoir commis. — Le concile de Trente définit : « Anathème a qui dirait qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que Dieu opère en nous le mal comme le bien, non seulement d'une manière permissive, mais absolument et à proprement parler, de sorte que la trahison de Judas n'est pas moins son œuvre à lui que la conversion de Paul (19). » Cette vérité est évidente aux yeux de la raison comme à ceux de la foi. Le mal moral est un éloignement de Dieu, une révolte contre sa majesté : Dieu ne peut ni vouloir ni faire qu'on l'outrage ou qu'on se détourne de lui.

2° *Dieu pourrait empêcher le mal, mais il n'est pes tenu de l'empêcher, et il peut le permettre.*

Le concile de Soissons, en 1140, proscrivit cette proposition d'Abélard : « Que Dieu ni ne doit ni ne peut empêcher le mal (20). »

Il pourrait l'empêcher, car le mal n'est pas un rival ou un égal de Dieu qui existe nécessairement. Comment pourrait-il l'empêcher? Soit en ne créant pas les êtres exposés à pécher ou capables de pé-

(18) DENZINGER,, 514.
(19) CONC. EVIDENT, sess. VI, can. 6; DENZINGER, 816.
(20) DENZINGER, 375.

cher ; soit en leur accordant des secours tellement abondants qu'ils deviendraient, en fait, impeccables, comme le fut la Sainte Vierge Marie ; soit en leur communiquant dès leur premier instant la vision béatifiques, qui les riverait pour toujours au souverain Bien.

Il n'est pas tenu de l'empêcher. La créature raisonnable, naturellement faillible, portant un libre arbître qui est de lui-même sujet aux fluctuations, ne peut devenir impeccable qu'en vertu d'un don purement gratuit. Il est manifeste que Dieu n'est aucunement tenu d'accorder ce qui est gratuit et extraordinaire et de produire des créatures impeccables. Autant vaudrait dire que l'aumône est due, que le privilège s'impose, que l'extraordinaire est le plan normal. Si Dieu devait empêcher le mal sous toutes ses formes, il serait obligé de ne pas créer les êtres dont il prévoit d'avance la perversité ; et ainsi la malice de la créature limiterait la puissance du Créateur et deviendrait un défi à sa souveraine indépendance.

3° *Lorsque Dieu permet le mal, il a toujours des raisons supérieures pour le permettre.*

Le mal, le péché, étant un vrai désordre et la privation d'un grand bien, Dieu ne peut les permettre pour eux-mêmes, mais seulement pour des fins dignes de lui.

Ces raisons supérieures sont d'abord celles que nous venons d'indiquer : la défectibilité du libre arbître, l'indépendance du Seigneur qui ne doit pas être liée par la malice et les abus de la créature ; et, en outre, la manifestation des attributs de Dieu : de sa miséricorde et de sa puissance, qui relèvent le

pécheur de l'abîme et le portent jusqu'aux sommets de la sainteté ; de sa justice, qui reste toujours admirable même envers ceux qui ont méprisé sa bonté ; enfin, pour l'homme, l'exercice de certaines vertus : de la pénitence, qui peut devenir d'autant plus héroïque et plus sublime que la décadence a été plus profonde ; de l'humilité, apprise par la chute; de la reconnaissance, qui se fait plus intense et plus vive parce que le pardon a été immense ; etc.

4° *Quand au mal physique* de la nature, *Dieu le veut, non pas directement, mais indirectement, à raison d'un plus grand bien qui doit en sortir.*

Par lui-même, le mal physique, privation de la réalité et du bien, n'entre pas dans la constitution de l'univers et, partant, ne peut être recherché ni voulu par lui-même ; mais, d'autre part, si certaines corruptions ne venaient à se produire, tous les dégrés d'être ne se réaliseraient pas dans le monde : si le froment restait sans se corrompre, nous n'aurions pas la moisson dorée, le lion ne vivrait pas si une vie inférieure ne lui etait sacrifiée, les décadences de l'automne et de l'hiver préparent les charmes du printemps et les richesses de l'été. Ainsi les alternatives de mort et de vie dans la nature concourent à cet effet d'ensemble qui est la perfection et la beauté ; de là cette parole de saint Thomas : Si tout mal était écarté, de nombreuses perfections manqueraient à l'univers : *Si omnia mala impediretur, multa bona deessent universo* (21).

La providence, qui veut cette perfection universelle, fin de la création, veut, indirectement, ces

(21) S. THOMAS, I, P., q. 22, a. 2.

privations, ces changements, qui sont un mal pour telle nature particulière, mais non pas absolument, puisqu'elles aident à réaliser l'idéal suprême qui est le bien de l'ensemble.

5° *Même doctrine touchant les maux physiques de l'humanité, douleurs, maladies, calamités, catastrophes : Dieu les veut indirectement, à raison d'une fin plus haute.*

Il nous est souvent difficile de comprendre comment telle calamité concourt à un plus grand bien ; mais nous sommes certains que Dieu sait en quoi consistent les fins supérieures et de l'univers et de l'humanité et comment elles doivent être obtenues. Nous savons aussi que l'humanité présente a une destinée surnaturelle, à la quelle sont subordonnés tous les biens de l'ordre naturel. Les calamités et les catastrophes, bien loin d'être un mal *absolu*, peuvent, sous la direction de la Providence, aider à procurer cette fin immortelle : soit parce qu'elles obligent les hommes à ouvrir les yeux, à penser à ce Dieu qu'ils ont oublié dans la prospérité, à désirer ce surnaturel que le bien être leur faisait négliger, à se souvenir de cette vie éternelle qui est leur unique destinée ; soit parce qu'elles nous permettent de faire en ce monde une expiation qui serait plus terrible dans l'autre, et de multiplier les mérites que les difficultés rendent plus intenses ; soit enfin, parce qu'elles ont d'autres effets mystérieux qui échappent ici-bas à notre intelligence mais dont nous pouvons dire avec certitude qu'ils procèdent d'un Amour infini. Nous comprenons que la Providence, infiniment sage, infiniment puissante, infiniment bonne

ne peut rien vouloir ou permettre qui ne puisse tourner au bien.

Au lieu donc de murmurer ou de crier à la *faillite* de la Providence, comme l'ont fait d'ignorants blasphémateurs à l'ocasion de récentes catastrophes, le chrétien aime à professer que cette adorable Providence fait toujours bien ce qu'elle fait, qu'elle est toujours aimante, même quand elle châtie, et que pour tous ceux qui veulent lui répondre par un peu d'amour, elle fait coopérer toutes choses à leur vrai bonheur : *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (22).

(22) *Rom.*, VIII, 28. — On peut consulter : S. THOMAS, I, P., q. 22 ; q. 19, a.; 9. q. 49 ; et le *Comment.* du P. PÈGUES ; P. MONSABRÉ, Carême de 1876 ; P. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu* ; FARGES, *L'Idée de Dieu* ; FÉNELON, *Exposition des princip. vérités de la Foi* ; Mgr GAY, *Vie et vertus chrétiennes*, III, de la douleur chrétienne ; H. PERREYVE, *La Journée des malades* ; P. DE DECKER, *La Providence de Dieu dans les faits de l'histoire* ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., op. cit.

CHAPITRE VIII

LA PRÉDESTINATION ET LA RÉPROBATION

I. *Notion et existence de la Prédestination.*

On peut définir la Prédestination : L'acte miséricordieux par lequel, de toute éternité, Dieu a aimé gratuitement, choisi librement et orienté efficacement vers la béatitude suprême tous ceux qui doivent être sauvés. Les termes de cette définition se comprennent d'eux-mêmes. Si toute grâce est une miséricorde, il faut regarder comme souverainement miséricordieux l'acte divin qui assure le couronnement éternel de la grâce, le bienfait insigne, la gloire...

Les prédestinés sont des choisis et, avant tout, des bien-aimés, parce que tout choix suppose l'amour. Dieu aime donc, de toute éternité, d'un amour qui, n'ayant point été provoqué par sa créature, est tout gratuit de sa part ; et, parce qu'il l'a choisie, il l'oriente efficacement vers sa destinée, en sorte que l'élu parviendra infailliblement, quoique par sa libre coopération, au terme du salut.

La Prédestination est plus que la Providence commune, plus même que la Providence surnaturelle en

général ; elle est une Providence tout singulière qui assure à l'élu des grâces efficaces pour le temps et la gloire pour une éternité.

Tous les catholiques admettent, contre les Pélagiens, l'existence d'une Prédestination en Dieu. Certains théologiens de l'école de Molina, sans révoquer en doute, pratiquement, la Prédestination, ont pensé que, en théorie, elle n'était pas absolument nécessaire et que les mêmes effets pourraient, à la rigueur, être procurés par la Providence générale. Ambroise Catharin distingue deux sortes de prédestinés : pour la Vierge Marie et les héros de la sainteté, qui sont les merveilles de l'ordre surnaturel, il a fallu une Prédestination spéciale, mais pour le commun des élus la Prédestination n'est pas absolument requise.

Cette opinion n'a plus de défenseur ; d'autres théologiens, au contraire, déclarent, avec Dominique Bannez, qu'on ne peut sans préjudice pour la foi, nier la nécessité de la Prédestination divine (1).

Quoi qu'il en soit de cette question spéculative sur la nécessité absolue, l'existence en fait d'une Prédestination est une vérité de foi.

Nous avons, d'abord, les affirmations catégoriques de l'Ecriture : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde (2). » — Dieu a donc, de toute éternité, *préparé* à ses bénis, à ses bien-aimés, la béatitude et la gloire ; et cette préparation est une élection, une prédestination spéciale, puisqu'elle n'a pas

(1) Cf. BANNEZ et les autres commentateurs de S. THOMAS, in I. P., q. 23.
(2) MATTH., XXV, 34.

été accordée à tous les hommes ni même à tous les chrétiens.

Saint Paul est le docteur de la Prédestination : « Ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés (3). » L'Apôtre attribue à l'acte mystérieux de Dieu appelé Prédestination trois grands effets : la *vocation* au salut, la *justification* par la grâce, la *glorification* au ciel.

Il revient ailleurs sur cette doctrine : « Dieu nous a élus dans le Christ, avant la constitution du monde, pour que nous soyons saints et immaculés à ses yeux dans la charité ; il nous a prédestinés à devenir ses enfants adoptifs, par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la gloire de sa grâce (4). »

Toute la théologie de la Prédestination est condensée dans ce texte. Dieu a choisi ses bien-aimés de toute éternité, et, en le choisissant, il avait un idéal, il regardait un modèle, son Bien-aimé par excellence, le Christ Jésus, dont la filiation naturelle est le type de notre filiation adoptive ; il nous a élus gratuitement, selon son bon plaisir, et pour que notre bonheur à nous devienne sa gloire à lui.

Quelques rapides témoignages des Pères nous renseignent sur la tradition catholique : « Cette Prédestination que nous défendons d'après les saintes Ecritures, dit saint Augustin, personne ne peut la contester sans erreur (5). » — « Aucun catholique ajoute saint Prosper, ne nie la Prédestination di-

(3) *Rom.*, VIII, 28, 30.
(4) *Ephes.*, I, 4, 88.
(5) S. AUGUSTIN, *de dono Persev.*, c. XIX, n. 48, *P. L.*, XLV, 1023.

vine (6). » — « Croyez fermement, conclut saint Fulgence, que Dieu avant la constitution du monde a prédestinés comme fils adoptifs tous ceux dont il veut faire par sa bonté gratuite des vases de miséricorde (7). »

Voici maintenant les déclarations du Magistère ecclésiastique :

« L'homme ,dit le concile de Kiersy (853), en faisant un mauvais usage de son libre arbitre, a péché et il est tombé : de là cette masse de perdition du genre humain tout entier. Dans cette masse, le Dieu juste et bon a choisi par sa prescience ceux qu'il a par sa grâce prédestinés à la vie, et il a leur a prédestiné la vie éternelle (8). » — Ainsi, l'acte éternel de Dieu est une élection ; cette élection est gratuite, car c'est par grâce que Dieu choisit ; ce choix prédestine les élus à la vie éternelle et il prédestine la vie éternelle aux élus.

Le concile de Valence (855) enseigne sur ce sujet trois vérités principales : 1° il y a une Prédestination des élus à la vie ; 2° cette élection est une miséricorde, qui précède les bonnes œuvres des saints ; 3° par la Prédestination Dieu décrète de toute éternité ce qu'il accomplira lui-même dans le temps par sa miséricorde gratuite (9).

Le concile de Trente fait appel fréquemment au dogme de la Prédestination comme à un mystère aussi insondable qu'il est certain. « Que personne, tant qu'il est dans cette vie mortelle, n'ait

(6) S. PROSPER, *Resp.* I, *ad object. Gall.*;*P. L.*, LI, 157.
(7) S. FULGENT, *de Fide ad Petrum*, c. XXV*; *P. L.*, LXV, 703.
(8) DENZINGER, 316.
(9) *Idem*, 322.

la présomption de pénétrer le mystère caché de la Prédestination divine, au point d'affirmer absolument qu'il est du nombre des prédestinés, comme s'il était certain que celui qui est justifié ne peut plus pécher ou que, s'il pèche, il peut se promettre sûrement le repentir. A moins d'une révélation spéciale, personne ne peut connaître ceux que Dieu a choisis (10). » — « Anathème a qui dirait que l'homme régénéré et justifié est tenu de croire qu'il est du nombre des prédestinés (11). » — Anathème à qui dirait que la grâce de la prédestination n'est accordée qu'aux seuls prédestinés et que les autres appelés sont bien appelés, en effet, mais ne reçoivent pas la grâce, attendu qu'ils sont prédestinés au mal par la puissance divine (12). »

Les enseignements du concile peuvent donc se résumer ainsi : 1° la Prédestination divine est une vérité de foi ; 2° elle est un mystère insondable, et personne en ce monde ne peut sans révélation savoir avec une certitude infaillible s'il est prédestiné ; 3° il peut y avoir de vrais justes qui ne sont pas prédestinés : ces âmes avaient réellement reçu la grâce sanctifiante et, si elles l'ont perdue et n'ont pas persévéré, c'est uniquement par leur faute et non point parce que Dieu les avait vouées au mal.

Que nous dit la raison théologique? La perfection du Dieu immuable, dont la science infinie et la causalité universelle descendent à tous les détails, exige qu'il ordonne et règle de toute éternité ce qu'il exé-

(10) Sess., VI, cap. 12 ; DENZINGER, 805.
(11) Sess., VI, can. 15 ; DENZINGER, 825.
(12) Sess., VI, can. 17 ; DENZINGER, 827.

cutera dans le temps. Puisqu'il doit réaliser un jour par sa grâce la béatitude de ses élus, il l'a voulue et décrétée de toute éternité, il l'a destinée d'avance à tels et tels, et il a déterminé en même temps les moyens qui en assureraient efficacement la possession. « Voir cette fin et ce moyen surnaturels, préparer sûrement le moyen pour la fin, c'est ce que nous appelons la prédestination... Dans l'inteligence divine c'est l'œuvre d'une profonde sagesse, dans la volonté divine l'œuvre d'une miséricorde infinie et toute gratuite (13). »

II. *Les effets de la Prédestination.*

Nous appelons ainsi tout ce qui dans le plan de Dieu et sous sa direction doit conduire en fait à la gloire. Ces effets sont de deux sortes : les uns sont directs et immédiats, les autres indirects.

Les effets directs sont, par eux-mêmes, de l'ordre surnaturel et doivent porter l'homme à son terme final ; ce sont ceux que nous à déjà signalés l'apôtre saint Paul (14).

D'abord, la *vocation*, qui commence l'œuvre de vie et sans laquelle rien ne peut aboutir. Nous entendons par vocation soit les grâces chrétiennes qui sollicitent l'intelligence et la volonté, soit les secours extérieurs, prédication, bons exemples, et autres moyens dont se sert la Providence pour amener les âmes au salut. « *Quos praedestinavit hos et vocavit ;* ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés. »

En second lieu, *la justification* qui nous rend

(13) P. MONSABRÉ, *Conférences de Nore-Dame*, 23e conf.
(14) *Rom.*, VIII, 28-30.

fils et héritiers de Dieu et permet aux adultes de mériter la récompense comme une sorte de conquête. La justification comprend la grâce sanctifiante, qui est notre véritable déification; le bon usage la grâce, qui est une œuvre exquise dans l'affaire du salut, comme le remarque saint Thomas (15) ; la persévérance finale, qui conclut définitivement la course et qui est appelée par le concile de Trente (16) *magnum donum*, le don par excellence. « *Et quos vocavit hos et justificavit ;* ceux que Dieu a appelés, il les a justifiés. »

Enfin, la *glorification*, car la Prédestination est, avant tout, l'intention efficace de la gloire. Cette glorification comporte la vision et l'amour béatifiques, qui sont la récompense essentielle ; les auréoles et les autres récompenses accidentelles ; et, après la résurrection, la gloire inamissible du corps. « *Quos autem justificavit illos et glorificavit ;* ceux que Dieu a justifiés, il les a glorifiés. »

On entend par effets indirects de la Prédestination un ensemble de faits, de circonstances ou de réalités qui, bien que naturels, sont ordonnés par la Providence au surnaturel et, finalement au salut : ainsi la santé, les richesses, la prospérité, en tant qu'elles deviennent l'auxiliaire de la vertu et un moyen d'aimer Dieu, la maladie, les infortunes, les malheurs de toute sorte, en tant qu'ils sont voulus ou permis par Dieu comme une occasion de patience et de mérite, de pénitence plus généreuse, de cha-

(15) S. THOMAS, *Comm. in Epist., ad Rom.*, VIII, 28-30.
(16) Sess. VI, cap. 16 ; DENZINGER, 826.

rité plus ardente, etc, sont des effets de la Prédestination et procèdent de l'Amour infini.

Cette doctrine, aussi belle que consolante, n'est pas une invention des théologiens ;elle est contenue dans la parole si pleine de saint Paul : « *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum ;* pour ceux qui aiment Dieu tout doit concourir au bien » et à ce bien véritable qui est le salut (17).

III. *La Réprobation : les erreurs, la foi catholique.*

On attribue à Lucidus, prêtre gaulois du v^e^ siècle, d'avoir enseigné que quiconque n'a pas été choisi pour la vie éternelle est nécessité au mal. Quoiqu'il en soit de Lucidus, qui, d'ailleurs, s'est rétracté (18), ces erreurs furent reprises, au IX^e^ siècle, par Gottescalk, moine de l'abbaye d'Orbais, et condensées peu à peu en un système qui a été appelé le prédestinatianisme. Ce novateur admettait une double prédestination : l'une des élus au repos de la gloire, l'autre des réprouvés à la mort éternelle. Tous ceux qui n'ont pas été choisis pour le bien sont nécessités au mal, de même que les élus font le bien fatalement (19).

Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague, renouvellent ces blasphèmes, qui seront répétés encore par Luther et Calvin. Luther rend Dieu responsable du péché aussi bien que du mérite. La doctrine de Calvin est encore plus farouche : les hommes, dit-il,

(17) *Rom.*, VIII, 28.
(16) Cette rétractation est reproduite dans la *Bibl. Max.*, VIII. 525.
(19) Voir sur cette question SCHWANE, *Histoire des dogmes*, traduction DEGERT, tom. V, ch. IV.

ne sont pas tous créés dans une condition égale ; car Dieu prédestine aux uns la vie éternelle, aux autres l'éternelle damnation.

Les Jansénistes prétendent que, depuis la chute originelle, Dieu ne veut pas sincèrement le salut de tous les hommes, que le Christ n'étant mort que pour les seuls prédestinés, les autres sont abandonnés et voués à la ruine.

Hâtons-nous d'opposer à ces monstrueuses théories les enseignements de l'Eglise catholique.

Le concile d'Oranger (529) déclare : « Non seulement nous ne croyons pas que certains hommes soient prédestinés au mal par la puissance divine, mais, s'il est des esprits qui veulent croire un si grand mal, nous leur jetons l'anathème avec indignation (20). »

Le concile de Kiersy (853) dit pareillement : « Dieu a connu par sa préscience ceux qui doivent se perdre, mais il ne les a pas prédestinés à se perdre ; et, parce qu'il est juste, il a prédestiné une peine éternelle à leur faute (21). »

Plus explicite encore le concile de Valence (855) : « Nous confessons fermement la Prédestination des élus à la vie et la Prédestination des impies à la mort, mais avec cette différence que dans l'élection de ceux qui doivent être sauvés la miséricorde de Dieu précède le mérite, tandis que dans la damnation de ceux qui se perdent le démérite précède le juste jugement de Dieu. Par la Prédestination Dieu a seulement décrété ce qu'il doit faire lui-même

(20) DENZINGER, 200.
(21) DENZINGER, 316.

par sa miséricorde ou par son juste jugement. Pour les méchants, Dieu a prévu leur malice ,parce qu'elle vient d'eux-mêmes ; il ne l'a point prédestinée, parce qu'elle ne vient pas de lui ; quant à la peine, qui suit leurs œuvres mauvaises, il l'a prévue et il l'a prédestinée, parce qu'il est juste et qu'il porte sur toutes choses, selon la remarque de saint Augustin, une sentence aussi irrévocable que sa prescience est certaine... Avec le concile d'Orange, nous jetons l'anathème à quiconque dirait que certains hommes sont prédestinés au mal par la puissance divine (22). »

Il faut rappeler enfin les définitions du concile de Trente : le péché ne vient pas de Dieu ; ce sont les hommes eux-mêmes qui rendent leurs voies mauvaises (23).

La doctrine catholique se ramène donc aux points suivants :

1° Il y a une réprobation pour les méchants, c'est à-dire un juste jugement de Dieu qui, de toute éternité, décrète que ces indignes seront punis pour leurs fautes. L'Ecriture n'emploie pas le mot de réprobation, mais elle affirme la réalité en termes équivalents : elle appelle les réprouvés des *maudits :* « Allez ,maudits, au feu éternel (24). »; des *fils de perdition :* « Ceux que vous m'avez donnés, je les ai gardés, et aucun d'eux n'a pas péri, sinon le fils de perdition (25) »; des *vases de colère*, destinés à la ruine : « *Vasa irae apta in interitum* (26). »

(22) Can., 3 ; DENZINGER, 816.
(23) Sess. VI, can. 6 ; DENZINGER, 816.
(24) MATTH., XXV, 41.
(25) JOAN., XVII, 12.
(26) *Rom.*, IX, 22.

2° La Réprobation n'est pas un acte qui décrète le péché, comme la Prédestination décrète le bien, mais seulement un acte qui prononce le châtiment à cause des péchés que les hommes commettront d'eux-mêmes et par leur seule malice. Aussi bien Notre-Seigneur, en disant aux réprouvés : Retirez-vous de moi, maudits, au feu éternel, motive sa sentence : J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, etc...

3° Dans la Réprobation Dieu ne décrète la peine qu'après avoir prévu la faute, tandis que dans la Prédestination il décide de donner au moins la grâce avant d'avoir prévu le mérite.

4° Dans la Prédestination Dieu décide qu'il aidera les élus à se sauver ; dans la Réprobation, bien loin de vouloir aider les méchants à se perdre, il consent à leur accorder tous les secours nécessaires à l'accomplissement du devoir : il s'occupe d'eux encore par sa Providence commune et même par sa Providence surnaturelle générale, en sorte que, s'ils périssent, ce n'est point parce qu'il leur a été impossible d'être bons, mais parce qu'ils ont refusé de l'être : « *Nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt* (27). »

IV. *La gratuité de la Prédestination et la justice de la Réprobation : ce qui est certain, ce qui est librement discuté.*

Les Pélagiens, qui niaient la nécessité de la grâce, ruinaient, du coup, le fondement de la Prédestina-

(27) Conc. Valent., can. 2 ; DENZINGER, 321.

tion, en soutenant que l'homme peut, sans l'intervention gratuite de Dieu, parvenir au salut. Les semi-Pélagiens, tout en admettant la grâce surnaturelle, prétendaient que nous pouvons par nos seules forces nous procurer le commencement du salut et nous préparer à la première grâce : la justification une fois reçue, nous avons droit à la persévérance finale, et, partant, à la gloire, qui la couronne. Donc, pas de Prédestination gratuite.

Tous les catholiques sont d'accord sur les points fondamentaux :

1° La Réprobation est un acte de justice parfaite, puis qu'elle prononce la peine uniquement pour punir la faute et après la prévision de cette faute.

2° La gloire n'étant acordée qu'à ceux qui ont fait le bien, elle est, dans un sens très vrai, la récompense du mérite et peut-être appelée, selon le langage de saint Paul, une *couronne de justice* (28).

3° Mais, pour mériter la gloire, il faut posséder la grâce et, la première grâce étant entièrement gratuite, il s'en suit que Dieu, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons. C'est l'expression qu'aiment à répéter les Papes et les conciles, après saint Augustin : « La bonté de Dieu est si grande, dit le Pape saint Célestin Ier, qu'elle veut que ses dons soient nos mérites, auxquels sera réservée l'éternelle récompense (29). » — « La couronne est due à nos bonnes œuvres si elles ont lieu, définit le second concile d'Orange, mais la grâce, qui n'est pas due, précède pour qu'elles aient lieu (30). »

(28) S. Célestin, Lettre aux Evêques des Gaules, cap. 12 ; Denzinger, 184.
(29) Conc. d'Orange, can. 18 : Denzinger, 191.
(30) Cf. Concile d'Orange, can. 5, ss ; concile de Trente, sess.

4° La Prédestination prise dans son ensemble, pour la préparation de tous les biens du salut, depuis la vocation jusqu'à la glorification, ou même pour le seul appel à la grâce, est entièrement gratuite ; car il est de foi que personne ne peut se préparer à la grâce par ses seules énergies (31).

Ce qui est librement discuté entre théologiens catholiques c'est ce problème : le choix divin qui appelle les prédestinés à la gloire est-il absolument gratuit, ou bien est-il influencé par la prévision des mérites, en ce sens que Dieu choisit tels hommes pour la gloire après avoir prévu qu'ils profiteront de la grâce?

Nous allons exposer, à grands traits, les principales solutions :

Voici, d'abord, celle de l'école thomiste : Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes, et il ne prédestine personne au péché et à la damnation ; cependant, avant toute prévision des mérites de l'homme, par sa seule bonté, il choisit tels et tels pour la gloire éternelle et, en vertu de ce choix, il leur prépare des secours et des grâces qui les feront arriver infailliblement, mais par leur coopération personnelle, au salut et à la béatitude : voilà la Prédestination. Pareillement, avant toute prévision des actes humains, il veut *permettre* que d'autres hommes *par leur propre faute* ne parviennent pas à la gloire et se damnent. Mais à ceux-là mêmes il prépare toutes les grâces nécessaires pour le salut, en

VI, can. 3 ; DENZINGER, 178, ss, 813. — Voir aussi les textes des conciles de Kiersy et de Valence précédemment cités, où il est dit que Dieu prédestine par grâce, par miséricorde.

(31) DENZINGER, 317.

sorte que, s'ils se perdent, ce n'est point faute de grâce, mais faute de bonne volonté : voilà la Réprobation *négative*. C'est seulement après avoir prévu que les hommes, abusant de la grâce et du libre arbitre, se livreront au mal, qu'il décrète de les punir : Réprobation *positive*. Dans ce système se vérifient parfaitement les paroles du concile de Kiersy : « Que tels hommes se sauvent, c'est le don de Dieu ; que tels autres se perdent, c'est leur faute à eux (31). »

Les Molinistes purs rejettent la Réprobation négative et n'admettent pas que l'élection des prédestinés soit de tous points gratuite. Dieu veut également le salut de tous les hommes, bien qu'il n'accorde pas à tous des grâces égales. Il prévoit, par sa science moyenne, que tels hommes coopéreront à la grâce et jusqu'à la fin, et c'est à cause de cette prévision qu'il les prédestine à la gloire ; il prévoit que d'autres feront le mal, et c'est pour cela qu'il les réprouve.

Les Congruistes, avec Suarez, Bellarmin, etc., disent : Dieu prévoit que, s'il plaçait tels hommes dans telles circonstances favorables (ou congrues, de là le nom de congruisme), ils coopéreraient à la grâce et se sauveraient, et c'est pourquoi il les choisit. L'élection est gratuite dans ce sens que Dieu, indépendamment de la prévision des mérites, prédestine à la gloire et veut placer tels sujets dans les circonstances favorables ; mais, d'autre part, la gratuité n'est pas absolue, puisque Dieu sait, par sa science moyenne et indépendamment de son décret, que les hommes profiteraient des grâces offertes.

Dans cet exposé où nous nous maintenons à l'abri

de toute polémique, ce n'est pas le lieu d'entreprendre la critique des divers systèmes (32).

Nous rappellerons seulement que le molinisme et le congruisme sont parfaitement libres dans l'Eglise, et que, si le thomisme a pour lui le mystère, il a aussi avec lui la logique ,qui proclame l'indépendance absolue de Dieu et la gratuité de ses choix : mystère et logique, les thomistes n'ont peur ni de l'un ni de l'autre, persuadés que la logique mène à la vérité et le mystère à Dieu ! En pratique, le chrétien n'a pas à se préoccuper des théories des écoles ; le moyen infaillible pour lui de résoudre le problème, c'est d'aimer Dieu et de suivre sa loi, selon la recommandation de saint Pierre : « Efforcez-vous, mes frères, de rendre certaines, par vos bonnes œuvres, votre vocation et votre élection (33). »

(32) Voir notre ouvrage, *Tractatus dogmatici*, t. I, *de Deo Uno*, et t. II, *de Gratia*.

(33) II. PET., I, 10. — On peut consulter sur ce sujet : Saint AUGUSTIN, *de Praedestinatione sanctorum*, P. L., XLIV, *de dono Perseverantiae*, P. L., XLV ; S. THOMAS, *Somme Théologique*, I, P., q. 23 et le *Comment.* du P. PÈQUES ; P. MONSABRÉ Carême de 1876 ; Ed. HUGON, *Hors de l'Eglise point de salut* Paris, Téqui.

CHAPITRE IX

LES RAPPORTS DE DIEU AVEC LE MONDE

THÈSE XXIV. — « *Ipsa igitur puritate* sui esse, *a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*

C'est donc par la pureté de son être que Dieu se distingue de toutes les choses finies. Il suit de là d'abord que le monde n'a pu procéder de Dieu que par la création ; ensuite, que la vertu créatrice, qui atteint premièrement et par soi l'être en tant qu'être, n'est communicable, même par miracle, à aucune nature finie; enfin qu'aucun agent ne peut influer sur l'être de n'importe quel effet que par la motion reçue de la cause première (1). »

La thèse présente contient quatre affirmations capitales : 1) la distinction de Dieu d'avec le monde ; 2) l'origine du monde par voie de création ; 3) l'incommunicabilité de la vertu créatrice ; 4) la nécessité de la motion divine dans toutes les opérations des créatures.

(1) Cette proposition condense les doctrines exposées par saint THOMAS dans la *Somme Théologique*, I. P., q. 44 et 45, et q. 105. Cf. *Cont. Gent.*, lib. II, c. 6-15 ; lib. III, c. 66-69 et lib. IV, c. 44 ; c. 44 ; QQ. *Dispp. de Potent.*, surtout q. 3, a. 7.

I. *Le Dieu personnel.*

Le principe de la réfutation efficace, évidente, du panthéisme est déjà établi : c'est la pureté même de l'être divin. Par celà même que Dieu est l'être subsistant, il n'est que perfection, illimité et unique, et donc distinct de tout ce qui dit limite et multiplicité (2) ; s'il est l'Acte pur, il exclut tout mélange avec la puissance, et, nécessairement transcendant, il se différencie de tout ce qui est potentiel, indéterminé, soumis au changement. Dès lors sont écartées toutes les formes du panthéisme : le panthéisme de l'être vague et se déterminant en genres et en espèces ; le panthéisme évolutionniste, qui confond Dieu avec le *devenir ;* le panthéisme émanatiste, qui représente le monde comme un écoulement de la substance divine.

II. *L'origine du monde par voie de création.*

C'est précisément ce que notre thèse exclut, en indiquant la vraie solution sur l'origine du monde. Les diverses hypothèses se ramènent à celles-ci : ou bien le monde est distinct de Dieu, mais éternel et improduit comme lui ; ou bien il est Dieu lui-même ; ou bien il est produit par Dieu, mais de la substance divine ; ou bien il est produit par Dieu, mais du néant.

La première hypothèse est déjà réfutée par les preuves thomistes qui ont établi l'existence de Dieu; il suffit de rappeler que le mouvement et la

(2) Voir la thèse II, expliquée dans l'*Ontologie.*

passivité que nous constatons dans le monde sont la démonstration de sa contingence. Le célèbre matérialiste Du Bois-Reymond a été obligé de faire cet aveu : « Le mouvement n'étant pas essentiel à la matière, le besoin de causalité exige ou l'éternité du mouvement, *et alors il faut renoncer à rien comprendre*, difficulté absolue pour tout homme sain d'esprit, ou une *impulsion surnaturelle*, et alors il faut admettre le miracle, dificulté désespérante pour le positivisme (3). »

Renan, nous l'avons déjà remarqué, ne voit pas non plus de solution. « Oui, si le mouvement a existé de toute éternité, on ne conçoit pas que le monde n'ait pas atteint le repos et la perfection. Nous touchons ici aux antinomies de Kant, à ces gouffres de l'esprit humain *où l'on est ballotté d'une contradiction à une autre* (4). » Le moyen d'éviter ces contradictions et de sauver la dignité de la raison humaine c'est d'admettre un Dieu distinct du monde.

Nos arguments nous ont déjà révélé un Moteur immobile, une Cause première, un premier Etre nécessaire ,un souverain Parfait, une Intelligence infinie, qui est l'Etre subsistant, dont la pureté transcendante l'élève au-dessus de tout l'univers.

Mais, si le monde est distinct de Dieu et produit par Dieu, il ne peut être tiré *de* Dieu, ainsi que l'ont prétendu les philosophes de l'Inde, les bouddhistes, le néo-platoniciens et les gnostiques, et des savants de nos jours, d'après lesquels « la nature créée serait

(3) *Discours prononcé devant l'Académie de Berlin*, 8 juillet 1880. La création n'est pas un miracle au sens strict ; l'auteur veut dire l'action d'une cause distincte du monde.

(4) RENAN, *Dialogues philosophiques*, p. 146.

la fille de Dieu, puisqu'elle proviendrait d'un germe détaché de Dieu, et ce Dieu serait à la fois créateur et père, dans le sens précis que nous nous attachons à ce mot (5). »

L'absurdité de la théorie saute aux yeux. Ou bien il s'agit d'une émanation proprement *immanente*, par laquelle Dieu devient tout, et alors c'est l'évolution indéfinie, le perpétuel *devenir* au sein de la substance divine, en d'autres termes, la négation du vrai Dieu personnel. Ou bien il s'agit d'une émanation *transitive*, par laquelle la nature se détache de Dieu comme un germe ou une portion de Dieu, et alors, si Dieu se divise, il n'est plus l'être subsistant, l'infinie perfection, l'Acte pur.

On ne saurait concevoir non plus que Dieu tire le monde de lui-même, comme nous tirons la pensée de notre esprit, car notre intelligence en produisant sa pensée évolue et passe de la puissance à l'acte ; ce qui répugne absolument à la pureté de l'être divin.

Une rigoureuse logique nous oblige donc à conclure que le monde est distinct de Dieu et produit par Dieu, non pas tiré de Dieu, non pas tiré d'un sujet préexistant et lui-même improduit, ce que nous avons démontré impossible : mais tiré du néant. La création est donc l'unique manière d'expliquer l'origine du monde, comme conclut très justement notre proposition : *mundum non nisi per creationem a Deo procedere potuisse.*

Et notre document indique, d'après saint Thomas, la notion véritable de la création : c'est la production de l'être en tant qu'être.

Dans les autres productions, c'est *cet* être ou *tel* être que nous voyons arriver à l'existence : l'eau acquiert *tel* mode, en passant à l'état de glace ou à l'état de vapeur, elle n'acquiert pas l'être en tant qu'être, car elle était déjà quelque chose ; la semence, en devenant plante ou chêne gigantesque, est devenu *cet* être, non pas l'être en tant qu'être, puisqu'elle était déjà une force qui a évolué. Dans la création rien n'était avant, tout ce qu'il y a de réalité dans le sujet a été produit : c'est l'être quant à la substance tout entière (6), l'être en tant qu'être.

Des savants de première valeur ont rendu témoignage à notre dogme de la création, en disant que Dieu a donné l'*être aux éléments avec toutes leurs propriétés et toutes leurs qualités*. Voici ce qu'écrivait Hirn (7) : « Tout l'ensemble de l'univers ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une volonté libre, antérieure à tout phénomène, capable, non pas seulement, comme on l'a dit souvent, de commander aux éléments, — l'homme leur commande aussi dans quelque mesure, — mais capable de donner l'être à ces éléments avec toutes leurs propriétés et toutes leurs qualités. La réalité de cette intervention nous apparaît comme une vérité mathématique. *Son affirmation peut être regardée comme le dernier mot de la science moderne pour tout esprit droit et indépendant.* »

(6) Le Concile du Vatican dit, en effet, que les choses, soit spirituelles soit matérielles, selon leur substance tout entière, *secundum totam suam substantiam*, sont tirées par Dieu du néant. *De Deo rer, omn. creat.*, Can. 5.

(7) C'est comme la conclusion de son livre : « *La vie future et la science.* »

III. *L'incommunicabilité de la vertu créatrice.*

De là découle un autre corollaire, que la thèse a soin d'indiquer : c'est que la vertu créatrice est incommunicable, même par miracle.

Les gnostiques et les manichéens, plus tard les Albigeois, imaginèrent que le Dieu suprême doit rester distant du monde matériel et qu'il l'a produit par des créateurs intermédiaires, appelés *démiurges*. C'est la même erreur que reprennent Avicenne et les philosophes arabes (8).

Il est de foi que Dieu a tout créé directement, et les créatures matérielles et les créatures spirituelles, selon toute leur substance. Les catholiques admettent communément que, selon la Providence ordinaire de Dieu, la créature ne saurait créer comme cause *principale*. Cependant Durand estime que Dieu, de sa toute puissance absolue, pourrait donner à une créature d'être cause principale dans la création. Bien que cette opinion soit regardée comme probable par Arriaga, elle est combattue par l'ensemble des docteurs. L'impossibilité est manifeste. Puisque la distance du néant à l'être est infinie, il faut pour la franchir une puissance infinie. Or la puisance infinie répugne absolument à la créature, finie dans sa substance et dans ses facultés. La vertu de créer comme cause principale est donc absolument incommunicable.

Mais la créature pourrait-elle devenir, au moins, la cause *instrumentale* de la création? Des scolastiques célèbres, comme Pierre Lombard, Durand, Suarez, Vasquez, l'ont pensé ; mais la majorité des

(8) S. Thomas la réfute I. P., q. 45, a. 5.

théologiens s'est rangée au sentiment de saint Thomas, exprimé dans la thèse actuelle (9). Voici donc la preuve décisive, que nous avons déjà exposée ailleurs (10).

L'instrument doit exercer une action préparatoire qui dispose à l'action de la cause principale; sans quoi nous aurions un médium inutile, non pas un coopérateur véritable. Ici, aucune opération préliminaire n'est possible, puisqu'il n'y a pas dans tout l'effet une parcelle de réalité qui ne soit tirée du néant ; point de place pour l'œuvre de la créature. Non seulement l'action de l'instrument n'est pas antérieure à celle de l'auteur principal, mais, au contraire, l'effet de Dieu créateur est préalable à toute activité créée, car c'est l'être lui-même, l'être en tant qu'être (11), cet effet universel qui précède tous les autres et qui n'en suppose aucun.

Toute action des créatures est accidentelle et elle fait sortir d'un sujet donné tout ce qu'elle réalise L'accident, en effet, est aussi bien dépendant pour son opération que pour son existence. Précaire et infirme ,il a constamment besoin d'un support pour se soutenir ; il lui faut de même un fondement, une matière d'où il puisse tirer tout ce qu'il produit et et tout ce qu'il aide à produire. Le travail des causes secondes, même quand il enfante des chefs-d'œuvre qui doivent défier les siècles, consiste uniquement à modifier, à diriger, à élever des forces

(9) Voir les commentateurs sur l'art. 5 de la q. 45

(10) *Causalité Instrumentale en Théologie*, p. 191-193. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, Tract. I, q. II.

(11) La thèse de la Sacrée Congrégation donne cette raison comme preuve de l'incommunicabilité : « *Virtutem creativam qua*, PER SE PRIMO, ATTINGITUR ENS IN QUANTUM ENS, *nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem.* »

et des énergies préexistantes. Même l'invention du génie, la conception la plus sublime de l'ange, même la vision et l'amour béatifiques, sortent d'un sujet et se basent sur une faculté. Oui, toute action créée est une modification et un changement. Elle est donc absolument incompatible avec la création, qui exclut toute idée de sujet préexistant, de mouvement, d'évolution.

Nous pouvons ressembler à Dieu par la nature et par la grâce, nous ne lui ressemblerons jamais par la vertu créatrice ; nous pouvons être les auxiliaires de ses miséricordes et les ministres de son pouvoir sanctificateur ; nous ne serons pas les instruments de la création ; son œuvre caractéristique. Gloire donc à la puissance infinie et incommunicable du Créateur !

IV. *La motion divine.*

Le dernier corollaire des principes établis c'est la nécessité de la motion divine dans toutes les opérations des créatures.

C'est un dogme de notre religion que la créature a besoin de l'influence continuelle et immédiate de Dieu pour être maintenue dans l'existence : la conservation est le prolongement de la création, et, partant, la créature, qui n'a pu se donner l'être, ne saurait se le conserver un seul instant. Dieu nous fait donc l'aumône perpétuelle de l'existence, il *porte* toutes choses par sa vertu, comme dit saint Paul, *portansque omnia verbo virtutis suae* (12), et,

(12) *Hebr.*, I, 3.

s'il retirait un instant son influx conservateur, tout retomberait dans le néant.

Ce n'est pas tout. Dieu produit la créature, il la conserve ,il lui donne des facultés ou des puissances, qui sont les principes éloignés de l'opération. La nature ainsi comblée n'est point, abandonnée à elle seule, Dieu intervient immédiatement dans chacune de nos œuvres.

Durand avait émis l'opinion que l'influx de Dieu sur les causes secondes, quand elles opèrent ,n'est pas immédiat et ne se distingue pas de la création et de la conservation ; mais ce sentiment a été censuré par d'autres théologiens, et, quoiqu'il ne soit pas hérétique, il est erroné et doit être écarté des écoles catholiques. Il en est de même, et à plus forte raison, du système rationaliste, selon lequel Dieu, après avoir cré le monde, surtout les créatures libres, les laisse à leurs propres intiatives.

Le *Syllabus* de Pie IX, 8 décembre 1864, condamne cette proposition : « Il faut nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde (13). »
Le concile du Vatican proclame que Dieu, après avoir créé le monde, le conserve par sa Providence, et le gouverne, atteignant toutes choses fortement, du commencement à la fin, et disposant tout suavement (14).

Trois points sont rapidement indiqués : la *création* de toutes choses : *universa quae condidit ;* la *conservation* de tout ce qui a été créé, *tuetur ;* le *gouvernement*, qui s'exerce par une influence atteignant toutes choses, *gubernat, attingens....*

(13) Propos. 2 ; DENZINGER, 1703.
(14) Chap. I, *De Deo rerum omnium creatore ;* DENZINGER, 1784.

La raison nous dit que toute opération est une production de l'être. Il est manifeste que chaque fois que nous agissons, il se fait quelque chose de réel, que l'être est produit sous une forme ou sous une autre. Il faut donc reconnaître à la fois et l'intervention de la créature comme cause prochaine, qui produit *cet* être ou *tel* être, ou l'être sous une forme particulière, et l'intervention de la Cause première pour produire l'*être en tant qu'être*, qui est l'effet propre de Dieu.

Voilà pourquoi nous confessons, contre les occasionnalistes, la causalité réelle des créatures (15), et, contre les rationalistes, l'influence actuelle et immédiate du premier Moteur.

D'autre part, Dieu et la créature ne peuvent rester sur le même plan, l'action de la cause seconde est par rapport à l'action de la Cause première comme la motion du mobile par rapport à l'action du moteur. Or, dit le Docteur Angélique, la motion du moteur précède la motion du mobile d'une propriété de raison et de causalité (16).

D'où nécessité d'une motion divine *préalable* à la nôtre et qu'on devra nommer *prémotion*. Et, puisque notre détermination libre et méritoire est la production de l'être le plus exquis, de la réalité la plus parfaite, qui constitue précisément la couronne du libre arbitre, il faut bien qu'elle soit causée par une détermination *préalable* de la part de Dieu et qui sera, à juste titre, appelée *prédétermination*.

Nous éviterons, dans ce bref commentaire, d'entrer dans les controverses d'école ; qu'il nous soit

(15) Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. VI, p. 151, 155, 156.
(16) S. THOM., III *Cont. Gent.*, cap. 140.

permis de citer les belles paroles de Bossuet : « Tel est le sentiment de ceux qu'on appelle Thomistes ; voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux par ces termes de *prémotion* et de *prédétermination physique, qui semblent si rudes à quelques-uns, mais qui, étant entendus, ont un si bon sens* (17). » ....

Le récent commentateur de la q. 105, à laquelle la présente thèse fait allusion, montre fort bien qu'il faut une application spéciale pour chaque acte et chaque élection en particulier, autrement « *il y aurait un agent qui, en tant que tel, ne serait pas sous l'action de Dieu, premier agent ;* ce qui est impossible.

« Est-il besoin d'insister, après cela, pour monter que la *prémotion*, puisqu'il s'agit du moteur premier dont l'action est prérequise et présupposée à l'action du moteur second — et la prémotion *physique*, puisqu'il s'agit d'une motion *appliquant l'agent second* à agir, — et même, dans le cas de la volonté libre se mouvant elle-même à vouloir tel bien déterminé, la prémotion physique déterminante ou *prédétermination* physique, puisqu'il s'agit d'une motion appliquant la volonté à vouloir tel bien déterminé, ne sont que la plus pure doctrine de saint Thomas, en cet article même, et au point de vue précis de cet article (art. 5) où il traite la question *ex professo* (18). »

(17) BOSSUET, *Traité du Libre Arbitre*, c. VIII. — Voir notre traité *de Gratia*, p. 351, ss.

(18) P. PÈGUES, O. P., *Comment. français littéral.*, t. V, (VI^e^ vol.), p. 300.

V. — *Conclusion.*

Nous avons achevé notre exposition des vingt-quatre thèses thomistes. C'est bien, comme nous l'avons annoncé, un petit abrégé de toute la philosophie.

Dès le début, nous avons trouvé Dieu au sommet de l'ontologie, comme l'Acte pur, infini, unique ; nous terminons avec le Dieu, Premier Moteur et Providence, qui nous a créés, nous conserve, nous meut dans nos actes, et qui est aussi, par conséquent, notre Fin dernière, qu'il faut aimer sans mesure : *Modus diligendi* (Deum) *sine modo diligere* (19). »

(19) S. Bernard, *de Deligendo Deo*, c. 1 ; *P. L.*, CLXXXII, 974.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE V

PREMIÈRE PARTIE

L'ONTOLOGIE DE SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER. — La Puissance et l'Acte..... 3
CHAPITRE II. — L'Essence et l'Existence..... 13
CHAPITRE III. — La Substance et les Accidents..... 26
CHAPITRE IV. — Applications à l'Ordre naturel et à l'Ordre surnaturel 38

DEUXIÈME PARTIE

LA COSMOLOGIE DE SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER. — La Matière et la Forme..... 59
CHAPITRE II. — La Quantité..... 71
CHAPITRE III. — Le Principe d'Individuation..... 76
CHAPITRE IV. — Le Lieu..... 81
CHAPITRE V. — Application à la réfutation du Théosophisme 86

TROISIÈME PARTIE

LA BIOLOGIE ET LA PSYCHOLOGIE DE SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER. — Le Principe de la vie organique et de la vie sensitive..... 95
CHAPITRE II. — L'Ame humaine, sa nature, son origine et sa destinée 107
CHAPITRE III. — L'Union de l'Ame avec le Corps..... 117
CHAPITRE IV. — Les Facultés de l'Ame..... 128
CHAPITRE V. — La théorie de la connaissance. — L'objet de l'esprit humain..... 138
CHAPITRE VI. — L'Origine de nos Idées..... 145
CHAPITRE VII. — Notre manière de connaître..... 152
CHAPITRE VIII. — La Volonté et le libre Arbitre..... 158

QUATRIÈME PARTIE

LA THÉODICÉE DE SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER. — La démonstrabilité de l'existence divine 171
CHAPITRE II. — Les cinq Preuves thomistes..... 189
CHAPITRE III. — L'Essence divine..... 203
CHAPITRE IV. — Compléments théologiques sur la Nature et les Attributs de Dieu..... 207
CHAPITRE V. — La Science de Dieu..... 242
CHAPITRE VI. — La Volonté de Dieu..... 257
CHAPITRE VII. — La Providence de Dieu..... 268
CHAPITRE VIII. — La Prédestination et la Réprobation..... 279
CHAPITRE IX. — Les Rapports de Dieu avec le monde..... 294

IMP. P. TÉQUI, 92, RUE DE VAUGIRARD, PARIS.

LETTRE DE SA SAINTETÉ BENOIT XV

A Notre cher Fils Edouard Hugon, religieux Dominicain, docteur et professeur de théologie au Collège Angélique de Rome.

BENOIT XV, PAPE

Cher Fils,
Salut et Bénédiction apostolique.

L'obligation sainte et salutaire qui s'impose aux écoles catholiques où l'on forme à la science de la philosophie et de la théologie la jeunesse du sanctuaire, c'est de prendre pour maître suprême saint Thomas d'Aquin. Tout ce qui fut établi, à ce sujet, avec tant de sagesse par Nos prédécesseurs, en particulier par Léon XIII et Pie X, d'heureuse mémoire, doit être maintenu et inviolablement observé.

Mais Nous estimons que c'est aussi une œuvre très opportune de faire sortir, pour ainsi dire, le Docteur Angélique de l'enceinte de l'Ecole, pour lui permettre de rayonner au dehors et de projeter la lumière presque divine de son génie sur tous ceux qui veulent approfondir notre religion. Il est certain que les *modernistes* n'ont pu s'écarter si loin de la foi et s'égarer en tant d'opinions diverses ,que parce qu'ils ont négligé les principes et la doctrine de saint Thomas.

C'est pourquoi vous avez eu un dessein excellent d'exposer, sous la guide d'un tel maître les vérités de la foi chrétienne et nos mystères les plus augustes, pour l'utilité surtout des laïques, en employant un genre d'écrire adapté aux esprits qui n'ont pu s'initier aux études et aux méthodes usitées dans les écoles.

Nous sommes heureux que vos volumes, dans lesquels vous avez embrassé à peu près tout l'ensemble de la théologie, obtiennent, dans l'appréciation des juges compétents, un plein succès à cause de leur mérite spécial, qui est, d'une part d'éclairer et de défendre les dogmes du salut et, d'autre part d'exciter les pieux sentiments de la religion. Comme il n'y a de piété véritable que celle qui s'épanouit après s'être alimentée en quelque sorte à la racine de la saine théologie, c'est aussi l'excellence des livres théologiques d'allumer dans les lecteurs l'amour de la piété, Il Nous est très agréable de pouvoir vous décerner cet éloge, en formant le vœu que votre travail soit profitable à un grand nombre d'âmes.

Pour vous, cher Fils, outre les fruits abondants de votre œuvre, attendez encore de Dieu la récompense très abondante. Comme gage de ces faveurs et comme témoignage de Notre paternelle bienveillance, Nous vous accordons, très affectueusement la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, auprès de Saint-Pierre, le 5 mai 1916, de Notre Pontificat la deuxième année.

BENOIT XV, Pape.

LETTRE DE S. E. LE CARDINAL BISLETI

Son Eminence le Cardinal Bisleti, Préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, a daigné encourager et louer les études théologiques du P. Hugon sur les mystères du salut.

Sacra Congregazione del Seminari e delle Universita.

Rome, le 11 avril 1916.

TRÈS RÉVÉREND PÈRE,

C'est avec une particulière satisfaction et une sincère gratitude que j'ai reçu vos ouvrages de théologie... Je m'associe aux éloges si bien mérités que tant de personnes compétentes ont rendus à vos écrits et je loue, à mon tour, votre noble initiative de vulgariser cette exposition des principales vérités catholiques telle que l'a faite, avec une intelligence plus angélique qu'humaine, le grand Docteur d'Aquin. Il ne saurait y avoir d'initiative ni plus belle ni plus fructueuse que la vôtre.

Si la doctrine de Saint Thomas était plus connue et mieux suivie, l'erreur n'arriverait pas facilement à s'infiltrer en tant d'âmes imprudentes et l'Eglise n'aurait pas à déplorer de défections si désastreuses. C'est la grande vérité qu'exprimait déjà Innocent VI et que Léon XIII a rappelée fort à propos dans l'Encyclique *Æterni Patris*. « La doctrine de ce saint a plus que toutes les autres — excepté la doctrine canonique — la propriété des termes, la mesure de ce qu'il faut dire, la vérité des sentences : si bien que quiconque s'y est tenue n'a s'est jamais écarté du sentier de la vérité et que quiconque l'a attaquée a toujours été regardé comme suspect d'erreur.

En vous renouvelant toutes mes félicitations, je me dis une fois de plus

de votre Paternité
le très dévoué serviteur.

GAETAN, Card. BISLETI,
Préfet.

Date Due

438
Hugon, Edwardus, O. P.
AUTHOR
Principes de Philosophie